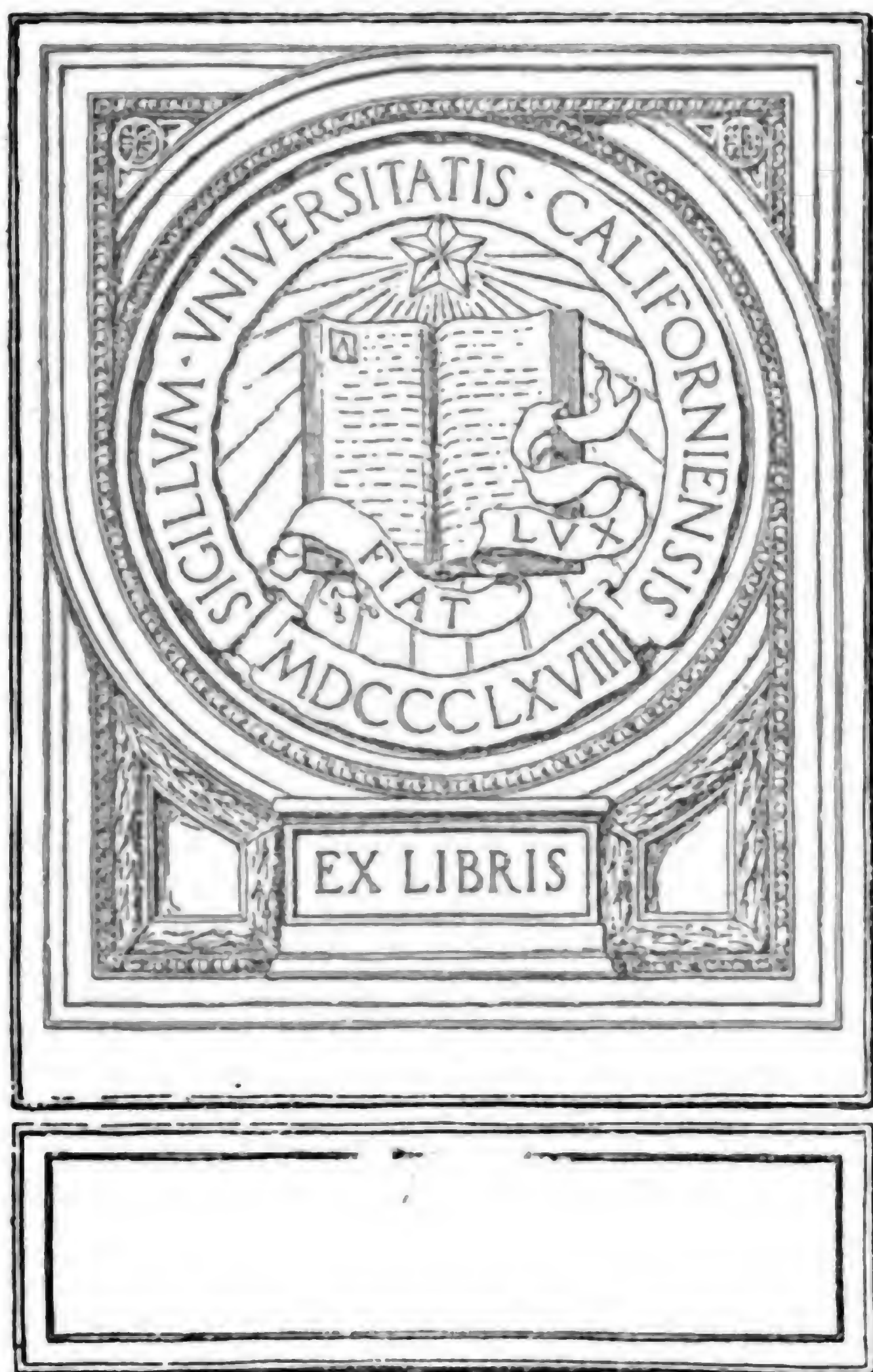


UC-NRLF



B 4 452 277



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

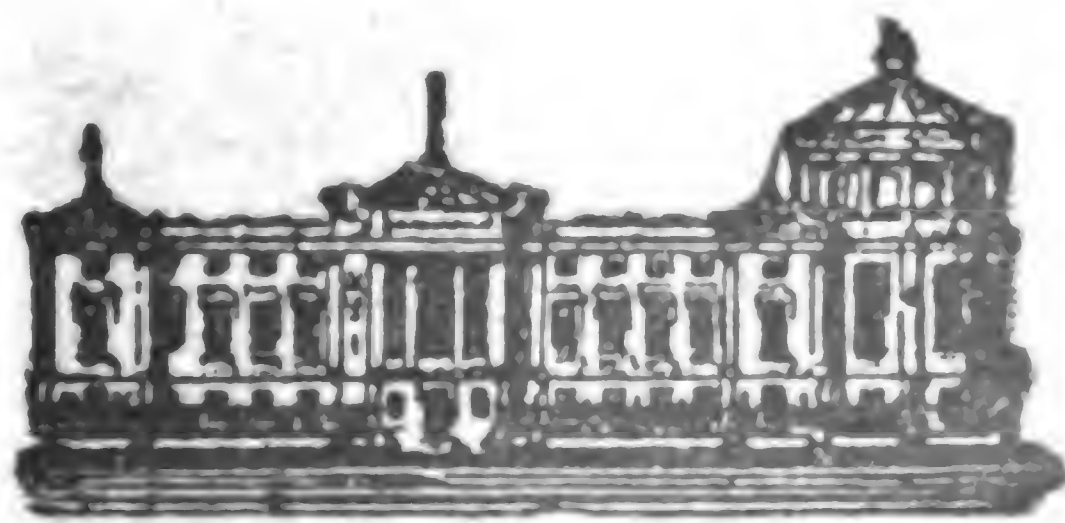
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAËL LEVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS,
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON
REINACH, J. TOUTAIN A. VAN GENNEP, ETC.

TOME LXXX. N° 4-5. — JUILLET-OCTOBRE



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI)

1919

SOMMAIRE

- CH. CLERMONT-GANNEAU. — Les Nabatéens en Égypte.
W. DEONNA. — Questions d'archéologie religieuse et symbolique (XIV).
A. VAN GENNEP. — L'Etat actuel du problème totémique (IV).
P. HUMBERT. — Les métamorphoses de Samson ou l'empreinte israélite sur la légende de Samson.

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (P. Masson-Oursel) :
GEORGES COEDÈS. Documents sur la dynastie de Sukhodaya.
J. E. KEMLIN. Alliance chez les Keungao.
L. FINOT. Recherches sur la littérature égyptienne.
H. PARMENTIER. Anciens tambours de bronze.
N. PÉRI. Les femmes de Çakya-Muni.
H. MASPERO. Études d'histoire d'Annam.
H. MARCHAL. Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Angkor-Thom.
2° ROY WOOD SELLARS. The Next Step in Religion (A. Houtin).

II. — *Notices bibliographiques.*

- EDW. LEHMANN. Skabt i Guds billede. — AXEL MOBERG. Babels Torn. — MARTIN P. NILSSON. Die Entstehung und religiöse Bedeutung des Griechischen Kalenders. — J. TIXERONT. Précis de patrologie. — BERNARD L. MANNING. B. A. The People's Faith in the Time of Wyclif. — F. MACLER. La version arménienne de l'histoire des Sept Sages de Rome. — A. RENAUDET. Erasme.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la Direction de la Revue de l'Histoire des Religions, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI°).

UNIV. OF
CALIFORNIA

TO VINI
ANNOCLIA



INSCRIPTION NABATÉENNE D'ÉGYPTE

LES NABATÉENS EN ÉGYPTÉ¹

Quelques jours avant la déclaration de guerre, je reçus de M. Daressy, conservateur du Musée du Caire et secrétaire général du Service des Antiquités d'Égypte, une lettre en date du 15 juillet 1914 dans laquelle il m'annonçait que le Musée venait de recevoir un bloc de calcaire qui portait une inscription en caractères sémitiques semblant être du nabatéen. La pierre, mesurant 0^m,70 de longueur, sur 0^m,61 de hauteur, et 0^m,47 d'épaisseur, provenait évidemment, me disait-il, d'un mur de temple ou autre grand édifice. Elle avait été trouvée dans la Basse-Égypte, à Tell ech-Chougâfiyé, dans le Ouâdi Toumflât, à trois kilomètres de Tell el-Kebîr².

D'après le rapport de l'inspecteur des Antiquités, envoyé par M. Daressy pour faire une enquête sur place au sujet de cette découverte, la pierre gisait isolée, au sommet du tell encore vierge.

Le Tell ech-Chougâfiyé³ est un des plus grands de la région; sa superficie n'est pas moindre de 12 feddans⁴. Il marque l'emplacement d'une ville antique dont l'identité est encore controversée⁵.

A des intervalles assez éloignés, et avec des retards qui s'ex-

1) Communication faite à l'Académie des inscriptions, séance du 13 août 1919.

2) C'est là qu'eut lieu en 1882 la grande bataille où lord Wolseley écrasa l'armée de 'Arabi-bey.

3) Le « Tell aux tessons », toponyme arabe significatif pour l'archéologie.

4) Le feddan est une mesure agraire équivalant à 4.200 mq.

5) Voici ce que M. Daressy veut bien m'écrire à ce sujet : « Flinders Petrie

pliquent par les graves événements alors en cours, M. Daressy a bien voulu me faire tenir plusieurs estampages de l'inscription, plus ou moins réussis, et, finalement, une photographie reproduite sur la planche jointe à cet article et dont voici un croquis interprétatif.



C'est sur ces documents d'une valeur inégale que j'ai entrepris le déchiffrement dont je voudrais communiquer aujourd'hui les résultats à l'Académie'.

et Naville veulent y voir la *Thou* des Itinéraires romains; pour moi, *Thou* est la Pithom biblique, également nommée *Sukkot* (*Thekut*), dont je mets le site plus à l'ouest, et *Tell ech-Chougâfiyé* serait *Phagroriopolis*, en égyptien

𓆎 𓆏 𓆐 « la maison de la grenouille », qui aurait supplanté Pithom comme capitale du VIII^e nome de la Basse-Égypte (sous la XXV^e dynastie), jusqu'au moment où Héroopolis (*Tell el-Maskhouta*), grâce à l'ouverture du canal de la mer Rouge, devint le chef-lieu de la province ».

1) Le document a été étudié en détail au Collège de France et à ma conférence d'Archéologie Orientale de l'École des Hautes-Études.

C'est bien, comme l'avait pensé M. Daressy, à un texte nabatéen que nous avons affaire. Quoique leur taille soit parfois inégale et leur alignement quelque peu flottant, les caractères, grands, bien formés, profondément gravés, indiquent à première vue une bonne époque; cette impression sera pleinement confirmée par la teneur même du texte.

Je crois devoir rappeler à ce propos que ce n'est pas la première fois qu'on trouve des traces épigraphiques de la présence de Nabatéens en Égypte. Mais elles se réduisaient, jusqu'à ce jour, à quelques textes très courts ou graffiti sans grand intérêt : trois dans la Haute-Égypte, dans la région de Qeneh¹, un dans les parages de Péluse². Tout autre est celui qui vient d'être découvert : tant par son étendue que par la dimension du bloc qui le porte, il a toutes les allures d'une véritable inscription monumentale.

D'après les cotes données plus haut ce bloc quadrangulaire n'a pas les proportions qu'on attendrait pour une stèle ou un cippe; il semble plutôt avoir servi de base, voire de simple pierre de taille faisant partie d'un appareil de construction. L'inscription ne nous renseigne pas sur sa destination.

Elle se compose de huit lignes, d'environ 18 lettres à la ligne, qui recouvrent toute la surface de la pierre, bord à bord, sans marge; elles ont malheureusement beaucoup souffert. La première a presque entièrement disparu, sauf, à sa partie centrale, quelques faibles vestiges de caractères, dont on distingue encore la base. La dernière, elle aussi, a été très maltraitée, surtout dans sa première moitié. En outre, du côté droit du bloc, une large cassure ou épaufrure oblique, qui diminue de largeur en descendant, a totalement enlevé ou altéré nombre de lettres au commencement de toutes les lignes. Le côté gauche n'a pas

1) *Répert. d'épigr. sémi.*, n° 489; cf. les lectures rectifiées dans mon *Rec. d'Arch. Or.*, VI, 121.

2) M. de Vogüé, *CR. Acad.*, 1911, p. 433.

été épargné, lui non plus; un large éclat a fait disparaître les dernières lettres des lignes 2, 3 et 4¹.

Le lapicide semble avoir évité systématiquement de couper les mots à la ligne, tout au moins dans la partie de l'inscription (lignes 1-5) constituant le corps même de la dédicace.

Dans la transcription ci-dessous² j'ai dû ajouter, comme le montre la fréquence des crochets et des parenthèses employés, bon nombre de suppléments et de compléments; les uns ne font pas difficulté; d'autres, au contraire, sont plus risqués et quelque peu sujets à caution, je ne me le dissimule pas; on voudra bien m'en excuser vu les graves mutilations qu'a subies l'inscription et qui viennent ajouter aux obscurités naturelles d'un texte sortant tout à fait de l'ordinaire.

- | | |
|---------------------------------|---|
| [— — — — ? | 1 |
| [בר ירחב] ולא וכתב א[פגרש?] | 2 |
| [על] (ח) יי מרא? (?) יי א(פכלא) | 3 |
| [וח] יי נפשה ודי יהוה (שמ) (ה) | 4 |
| [דכ] יי קדמיה ובאיתו (vacat) | 5 |
| [?של] ם ב 21 לפחנשי די ש | 6 |
| [נת] 4 לתלמי מלכא די הי [שנ] | 7 |
| [ת 1 ? למ] רא? (?) יי אפכלא ?? | 8 |

Sous ces réserves, voici la traduction que je proposerais :

1) Heureusement un des estampages, d'ailleurs d'une exécution très médiocre pour tout le reste, celui qu'avait pris sur place le ghafir, ou gardien indigène du Service des Antiquités, nous a conservé une trace suffisante des quatre dernières lettres de la l. 3 et de l'avant-dernière de la l. 4, lettres détruites ultérieurement par quelque accident au cours du transport au Caire. Ce témoignage unique est précieux parce qu'il nous permettra de rétablir deux mots très importants.

2) Pour plus de commodité, j'ai donné (*supra*, p. 404) un croquis qui, confronté avec la reproduction de la photographie permettra de se rendre compte d'un coup d'œil de l'état réel du texte et des lacunes comblées tant bien que mal. Bien entendu, il n'y faut voir qu'un simple schéma n'ayant qu'une valeur interprétative.

[A Allat?¹, la déesse?, a érigé? (un tel?,, fils? de Yarhib]ola?, et a écrit l'épigraphe?, pour la] vie de (notre) seigneur? iou, l'*aphkal*, et (pour) la vie de lui-même et (de celui) dont le nom sera mentionné devant elle et à Aouitou.

[En?] salut! Le 21 (du mois de) Pakhonsi, de l'année 4 de Ptolémée, le roi, laquelle est [l'année 1? de] (notre?) seigneur?... iou, l'*aphkal* [? Salut!]

— L. 1. Entièrement détruite, ainsi que l'ai dit; tout au plus croit-on discerner les traces inférieures des lettres תאה qui, sur la base de la justification établie, seraient à peu près les 8^m, 9^m et 10^m. Cette ligne devait contenir le début d'une dédicace religieuse. Parmi les diverses formules de dédicace que nous offre l'épigraphie nabatéenne, j'ai choisi celle qui m'a paru le mieux s'adapter aux conditions du contexte; elle comporte, d'abord, le nom de la divinité au datif, suivi de son qualificatif; puis le verbe הקים « a érigé »¹, suivi de son sujet, sans régime indiquant la chose érigée. On peut comparer, pour la tournure générale, l'inscription R.E.S. 30, 131, 286¹ qui, bien que de langue palmyrénienne, présente au surplus avec la nôtre de remarquables affinités : dieux nabatéens, titre d'*aphkal*, patronymique Yarhibola. A la fin de la ligne, le nom du dédicant, qui pouvait compter jusqu'à cinq lettres. La divinité semble avoir été une déesse; c'est, du moins, ce qui résulte, comme on le verra, de la teneur de la l. 5. Son nom devait être suivi du qualificatif ordinaire אלהתא, dont les deux dernières lettres ont peut-être laissé quelques vestiges. Quant au nom spécifique lui-même, nous en sommes réduits aux conjectures. Tout ce qu'on peut dire c'est que, bloqués comme nous le sommes, entre le *lamed* obligatoire du datif et l'hypothétique אלהתא, il nous faudrait trouver un nom ne dépassant pas trois lettres. On a le choix entre une déesse nabatéenne, telle que Allat

1) Le nom de *Allat* est, bien entendu, purement conjectural et figure là seulement *exempli gratia*.

2) J'ai restitué de préférence ce verbe à cause des traces, d'ailleurs bien faibles, du *hé*; autrement on aurait pu penser à עבד, בנה, קרב etc. qui peuvent s'employer aussi d'une façon absolue, sans régime défini.

3) Cf. mon *Rec. d'Arch. Or.*, IV, 205, 404; voir en outre, *id.*, VII, 32.

(אלת)', ou quelque déesse locale, Isis (אסי), Bast (בסת)', etc.

— L. 2 ירחב[ולא]. Le patronymique, précédé de ברי, terminé en וולא...; l'espace disponible nous invite à restituer ירחבולא. L'apparition de ce nom palmyrénien dans un texte nabatéen ne doit pas nous surprendre, étant donné les étroits rapports des deux peuples. Nous avons, d'ailleurs, des indices de la présence en Égypte d'éléments palmyréniens¹.

וכתב. On remarquera la forme du *kaph*, ici et dans le reste de l'inscription. La lettre est d'une structure sinon nouvelle, du moins beaucoup plus accentuée que celle des types relevés jusqu'à présent. Elle rappelle certaines variétés du palmyrénien². On pourrait être tenté de lire כתבא, « l'écrivain », ou bien « l'inscription » : mais, dans ce cas, le *bet* serait lié à l'*aleph* qui, lui, devrait affecter la forme finale. Cette condition graphique n'étant pas remplie, ce ne peut être que le verbe au prétérit, symétrique du verbe restitué à la l. 1, הקים, ou autre.

א. [פגורפ?]. Restitution hypothétique s'appuyant sur l'inscription nabatéenne de Hégra C.I.S., 223 (datée de 60 J.-C.), où on lit : יכתב אפגורף. Le mot peut être ici à l'état emphatique; il y a place pour le *aleph*, mais, en tout cas, pas pour le démonstratif דא. Cf. pour cette transcription de 'επιγγραφή le syriaque אפיגרף.

— L. 3. [על] (ה)יי. On aurait pu se demander s'il ne valait pas mieux restituer [ל] (ה)יי par analogie avec l'inscription du C.I.S., II, 114, vu surtout la formule qui apparaîtra à notre l. 4; mais

1) Ou encore l'énigmatique תדה ou תרה, cf. C.I.S., II, 336. Je n'insiste pas sur la déesse Ta dont l'existence est loin d'être assurée (cf. C.I.S., II, 766, où l'on trouvera rapprochés les textes sinaïtiques où l'on a cru reconnaître cette déesse); voir au surplus sur cette question *Rec. d'Arch. Or.*, VII, 37.

2) Non loin de notre tell s'élevait Boubastis, centre du culte de cette déesse, transformé au II^e siècle en temple juif (voir plus loin, p. 13).

3) Voir à ce sujet *Rec. d'Arch. Or.*, V, 300; pour la vocalisation de ירחבולא = *Yarhibolè*, cf. *id.*, VII, 6, 7, 22.

4) Voir à la l. 6 l'observation présentée au sujet du *kaph* faisant fonction du chiffre 20.

cette dernière inscription, bien que provenant de Teima, est proprement araméenne et non nabatéenne; d'ailleurs la lacune initiale de notre ligne comporte deux lettres et non pas une seule. Nous avons ici l'expression couramment employée chez les Sémites : « pour la vie », c'est-à-dire « pour le salut »; c'est l'équivalent de la formule ὑπὲρ σωτηρίας.

𐤌𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕? (𐤓𐤕𐤕?). Groupe très difficile à analyser, à cause de l'incertitude qui règne sur l'identité de deux lettres, ou bien, selon la façon dont on combinera certains éléments graphiques, de trois lettres. En tous cas, il nous faut là un nom propre, celui du personnage pour le salut de qui est faite la dédicace. Ce nom se termine sûrement en י (...iou), désinence fréquente des noms propres nabatéens. La question est de savoir combien de lettres il faut prélever sur l'ensemble pour le compléter. Nous y reviendrons. Considérons au préalable le début du groupe. A première vue un mot semble s'en dégager tout naturellement : 𐤌𐤓 « seigneur ». Il nous resterait alors, entre ce mot et la désinence י, les deux, ou les trois lettres incertaines, représentées par nos trois points d'interrogation. La première, d'ailleurs bien conservée, ne répond à rien de connu jusqu'ici dans l'alphabet nabatéen; elle rappelle assez le *zain* araméen archaïque de Teima et de Hégra, mais on ne saurait s'arrêter à ce rapprochement, cette forme de *zain* ayant disparu de très bonne heure de l'écriture araméenne. Quant au complexe qui vient ensuite, il est difficile de dire s'il représente un seul ou deux caractères; d'autant plus qu'une petite épaufrure complique encore les choses. Et maintenant, notre mot *mara* — s'il faut bien lire ainsi — est-il employé ici dans des conditions analogues à celles du protocole royal nabatéen? On s'attendrait dans ce cas à l'adjonction du pronom suffixe 𐤍 : « notre seigneur¹ ». Mais je ne vois pas le moyen d'attribuer la valeur de 𐤍 au signe insolite qui suit 𐤌𐤓; à moins de supposer

1) On sait que les Nabatéens disaient couramment : 𐤌𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕 𐤌𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕, 𐤌𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕𐤕, etc..., et même 𐤌𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕 tout court, sans le nom du roi (cf. C.I.S., 101). On peut retrouver encore une survivance de cette habitude orientale dans les

que ce n'est pas une lettre, mais une sorte de sigle abrégative ayant cette valeur. A l'extrême rigueur, on aurait pu songer au *yod*, cette lettre protéiforme de l'écriture nabatéenne, et lire *מראי* « mon seigneur » ; mais, sans compter que ce *yod* serait peu justifiable paléographiquement, il y a une objection décisive : la teneur même du texte, libellé dans le style indirect. On pourrait encore, en s'appuyant sur l'orthographe défective *מרן* de l'expression congénère palmyrénienne¹, y voir un *noun* final qui se rapprocherait tant soit peu de certains types sinaïtiques. Seulement ici la lettre serait vraiment bien écourtée. Quoi qu'il en soit, si l'on admet que le signe insolite qui suit *מרא* appartient à ce mot, on demeure alors en face des éléments graphiques fort embarrassants, signalés plus haut. Ces éléments constituent-ils une seule lettre, ou bien deux lettres ? Dans le premier cas, il n'y aurait guère qu'un *sadé* qui puisse convenir, et encore le mode et le niveau d'attache du petit membre de droite ne sont-ils pas satisfaisants. Si, malgré tout, l'on admet *צרי*, ce serait là un nom bien court². On aimerait mieux quelque nom du type *קצרי*, *פצרי*, *עצרי*, etc..., mais alors il nous faudrait auparavant une lettre pour compléter notre nom et je ne vois pas comment faire jouer ce rôle au caractère

expressions dont on se sert en turc. et en arabe : *efendimiz*, *efendina*, « notre efendi », quand on parle du souverain.

Dans les inscriptions de Zendjirli, Bar-Rekoub donne le titre de *מראה* « son seigneur » au suzerain de son père, Tiglatpileser, et celui de *מראי* « mon seigneur » à son propre suzerain (le même Tiglatpileser). Il dit également « *מראי* » en parlant de son dieu Rekoubel. C'est peut-être dans une acception religieuse analogue qu'il convient de prendre l'expression *מרא ביתא* dans l'inscription nabatéenne C.I.S., II, 235.

1) Vogüé, *Syrie Centr.*, nos 23, 25. Ce titre de *מרן* s'applique à de hauts personnages. Cf. aussi le papyrus araméen de Turin (C.I.S., 144) où, comme je l'ai montré jadis, le satrape d'Égypte, Mithraouabicht, est qualifié de *מראי* « mon seigneur ».

2) On pourrait cependant invoquer le nom très court de *כיר* (C.I.S., II, 1155, 1344).

3) Ce dernier nom apparaît dans des graffiti du Sinaï (C.I.S., 2207, 3314, et peut-être 833).

indéterminé en forme de Z qui le précède. Dans le second cas, celui où il s'agirait de deux lettres, nous pourrions d'abord dégager un *noun* irréprochable. Ce *noun* serait précédé d'une lettre très courte, malheureusement déformée par une cassure : *iod*? *'ain*? *zain*? chacune de ces lettres prête le flanc à de sérieuses objections. De plus, les combinaisons qu'on peut essayer d'asseoir sur ces bases fragiles, ne donneraient pas de bons résultats au point de vue onomastique¹. Reste alors la combinaison qui consisterait à considérer tout le groupe *יוד ברא* (?) comme constituant un seul nom propre comparable, jusqu'à un certain point, aux noms composés tels que *ברא לקיש* (Imroul Qais)², *יברא למלכו*, etc...³. Il faut observer toutefois que, dans ces noms composés, l'élément initial *ברא* (א) semble avoir une étymologie différente. Ce n'est donc là qu'un expédient auquel on ne pourrait recourir qu'en désespoir de cause.

אפכרא. Après ce nom — quelle qu'en soit la lecture — nous avons un petit blanc qui le sépare du mot suivant. Celui-ci débute par un *aleph* très légèrement endommagé, qui devait être suivi de quatre lettres terminant la ligne. Comme le montrent la photographie et les estampages exécutés au Musée, ces quatre lettres sont aujourd'hui radicalement détruites par une large cassure intéressant aussi la fin de la ligne 4, et due, semble-t-il, à quelque accident survenu après coup, peut-être au cours du transport de la pierre au Caire. Heureusement qu'un premier estampage, d'ailleurs très sommaire, pris sur place par le ghafir au moment de la découverte, nous les a conservées d'une façon suffisante pour en permettre la lecture. C'est incontestablement le mot *אפכרא*; nous le retrouverons, du reste, répété à la fin de la l. 8 et suivant le nom du même personnage; les deux passages se confirment l'un l'autre.

1) Je n'ose guère m'arrêter à *יניר*, dont je ne connais pas d'exemple, mais ce nom, à la rigueur, serait étymologiquement acceptable.

2) Inscription de Nemara, *R.E.S.*, 483.

3) *R.E.S.*, 2093.

4) Cf. aussi le nom *אברא להי*.

C'est un titre appartenant au personnage pour le salut de qui la dédicace est faite : « l'*aphkal* ». Ce titre a fait sa première apparition dans une inscription de Hégra¹ datée de l'an 9 du roi Arétas IV (an 1 avant J.-C.); un *aphkal* y est mentionné, mais on ne donne pas son nom. On hésitait alors sur l'interprétation du mot. Depuis il a réapparu dans nombre d'inscriptions nabatéennes²; particulièrement dans les graffiti du Sinâï où il est souvent interverti en אכפל.

Quelle fonction remplissait l'*aphkal*? Nous ne saurions le dire au juste, mais elle devait avoir une certaine importance puisqu'il est question de son autorité, à côté de celle du roi, dans l'inscription de Hégra.

On retrouve le même mot « *aphkal* », dans l'inscription palmyrénienne qui nous a déjà fourni plusieurs indications utiles³. Elle nous éclaire quelque peu sur la nature de ce titre. C'est une dédicace faite aux dieux nabatéens, Arsou et 'Azizou, par un personnage qui est qualifié de : ... אכפל די עזיז « l'*aphkal* du dieu 'Azizou ». Donc, c'est ici, incontestablement, un titre religieux.

On le retrouve encore chez les Sabéens, dans une inscription lihyanite provenant des environs de El-'Ela⁴ (ce qui nous rapproche de la région des Nabatéens), où les RR. PP. Jaussen et Savignac ont lu : « 'Abdwadd, *afkal* (prêtre) de Wadd, etc... »⁵. Comme on le voit, cet 'Abdwadd remplit auprès du dieu Wadd la même fonction sacerdotale que l'*aphkal* de la dédicace palmyrénienne vis-à-vis du dieu Azizou. Il est probable que le mot *aphkal* est étroitement apparenté au mot babylonien *apkalu* ou *abkallu*, ayant les sens de *sacerdos*, *incantator*.

1) C.I.S., II, 198.

2) R.E.S., 686, liste. Voir, en outre, Littmann, *Semitic Inscriptions*, p. 78.

3) Cf. *supra*, p. 5. Pour l'étymologie du mot *aphkal*, voir mon *Rec. d'Arch. Or.*, VII, 32.

4) *Rev. Bibl.*, 1911, 554.

5) Les RR. PP. Jaussen et Savignac rapprochent avec raison à ce propos le mot arabe افكل qui apparaît dans plusieurs passages du *Kitâb el-Aghdâni*, où il correspond à كاهن « prêtre », « sorcier ».

Cela dit, revenons à notre *aphkal*. Il se présente à nous sous l'aspect d'un haut personnage, investi d'une autorité religieuse. On remarquera qu'il est peut-être qualifié de « notre seigneur » et que son nom n'est pas suivi du patronymique, mais seulement du titre d'*aphkal*. Ces particularités se retrouvent dans le protocole royal nabatéen. En outre, comme nous le verrons plus loin (l. 8), il semble que ses années de sacerdoce servaient de comput.

— L. 4. וַיִּנְפֹּשׁ. La lacune initiale ne comporte que deux lettres ; la seconde était certainement le נ de וַיִּנְפֹּשׁ, répétition du mot de la ligne précédente. Cette répétition annonce la mention d'une seconde personnalité qui va être associée au bénéfice eulogique de la dédicace. Devant וַיִּנְפֹּשׁ, il ne reste plus de place que pour une lettre ; celle-ci ne saurait alors être qu'un *waw* ; il s'ensuit que la préposition לְ exprimée à la l. 3 doit gouverner toute la phrase ; elle est maintenant sous-entendue : « et (pour) la vie de... »

Inutile d'insister sur le sens à prêter ici à נִפְשׁ : proprement « âme », « personne » ; conformément au génie des langues sémitiques, l'emploi de ce mot sert à indiquer l'action réfléchie. Suivi du *hé* suffixe pronominal, il équivaut à : « sa personne », « soi-même » ; le tout revient à dire : « et pour son propre salut ». La locution est tout à fait comparable à celle de l'inscription araméenne de Teima¹ : לְחַיִּי נִפְשָׁא ; seule, la préposition diffère.

וַיִּ. C'est la particule ordinaire, וַיִּ, précédée de la conjonction. On remarquera, à titre d'indice chronologique, qu'elle affecte déjà la forme וַיִּ, tandis que nous trouvons encore celle de וַיִּ dans la dédicace de Rabbel I^{er} qui se classe à l'an 70 avant notre ère. Elle joue ici le rôle, non pas de préposition, mais de pronom relatif, en rapport avec un verbe qui suit.

1) C.I.S., II, 114. Offrande à cet énigmatique dieu Çalm, dont j'ai jadis démontré l'existence (*Rev. crit.*, 1884, n° 40, p. 265, n° 48, p. 442).

2) *Rec. d'Arch. Or.*, II, 221, 405, et mon *Album d'Antiquités Orientales*, pl. XLV. Cf. C.I.S., II, 349.

יהוה A première vue on est frappé de l'aspect de ce mot qui a l'air de reproduire lettre pour lettre le nom de *Jehovah* ! L'illusion est complétée par la présence de la particule וי, qui le précède, et à laquelle on pourrait être tenté de prêter la valeur de la préposition, en traduisant l'ensemble : « et de Jehovah ». Mais ce n'est là qu'un mirage — un mirage qui, du reste, se représentera à la ligne suivante sous une forme légèrement différente et dans des conditions peut-être encore plus spécieuses. Il ne faut pas perdre de vue que notre membre de phrase est toujours sous la dépendance du על חי' de la l. 3 ; de sorte que, si l'on s'engageait dans cette voie, force serait de comprendre : « et pour la vie, pour le salut, de Jehovah » ; on aboutirait ainsi à une absurdité manifeste. Le mot יהוה ne peut être autre chose que le verbe « être » à la troisième personne du singulier de l'aoriste¹ : « est » ou « sera ». J'opte pour le futur — les raisons en seront données plus loin. Je lis en conséquence : « et (pour la vie de celui) qui sera... »

[ה]. Le *chin* est détruit en partie, le *mem* en totalité ; mais ces deux lettres sont heureusement garanties par le premier estampage ; celui du ghafir. Après le *mem* venait encore une lettre qui a disparu sans laisser aucune trace ; c'était la dernière de la ligne. Je la restitue en *hé* et j'y vois le suffixe de la troisième personne du masculin singulier : « son nom ». Cela fournit un sens très plausible pour ce membre de phrase ; « et (pour la vie de celui) dont le nom sera... » La tournure est bien conforme au principe de la syntaxe sémitique : « celui qui son nom sera... », ce qui revient à dire « celui dont le nom sera... ».

— L. 5 דכפיר. On perçoit encore de vagues traces du *kaph*. C'est le mot si fréquent dans les proscynèmes nabatéens, où il alterne avec שלם. Il faut le rattacher à ce qui précède et com-

1) L'orthographe יהוה par le *hé* final ne doit pas faire difficulté, bien que la forme ordinaire soit en nabatéen יהוא ; on trouve le prétérit הוה dans l'inscription du C.I.S., II, 224. Dans le *Tarif de Palmyre*, on relève תהוה à côté de תהוא.

prendre : « et pour le salut de celui dont le nom sera mentionné ». Il se rattache également à ce qui suit d'une façon non moins étroite.

קדמיהובאיתו. Je donne d'abord à l'état brut la transcription de ce passage dont l'interprétation est délicate. Aucun doute sur l'identité matérielle des lettres. Il s'agit seulement de savoir comment il faut couper les mots. Tout d'abord il semble bien qu'on doive détacher la préposition קדם « devant », qui apparaît si souvent dans les proscynèmes nabatéens et araméens¹, et y précède le nom du dieu invoqué; par exemple : קדם אוסרי, « devant Osiris, devant Douchara, etc. ». Mais alors surgit ici, si l'on se place à ce point de vue, le nouveau mirage auquel j'ai fait allusion plus haut : notre préposition קדם ne serait-elle pas suivie du nom de la divinité, et ce nom ne serait-il pas celui de יהו « Jehovah »? Cette forme du nom sacré est justement celle qui est couramment employée dans les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine! La coïncidence pourrait être d'autant plus troublante qu'on songe aussitôt au fameux temple juif d'Onias dont l'emplacement, d'après ce que nous savons, devait être quelque part dans ces parages². Le dernier mot באיתו, où se cache certainement un nom de lieu précédé de la préposition : « à Aouitou » serait bien fait pour contribuer à augmenter l'illusion : « devant Jehovah, à Aouitou ». Mais aussitôt, on se heurte à une première difficulté. On attendrait l'interposition du pronom relatif, conformément à l'usage, soit : יהו די באיתו « Jehovah qui est à Aouitou ». Il y a une autre difficulté bien plus grave encore, un fait matériel qui coupe court à toute tentative dans cette direction : le *mem* de קדם affecte net-

1) Parfois, combinée avec מן : מן קדם.

2) Le sanctuaire juif avait été élevé vers l'an 160 av. J.-C., avec l'autorisation de Ptolémée VI Philométor, par le grand-prêtre Onias IV dans un vieux sanctuaire désaffecté de la déesse Agria Boubastis, à Léontopolis; cette ville appartenait au nome héliopolitain; on en fixe généralement l'emplacement à Tell el-Yehoûdiyé, non loin et au nord-est du Caire, dans la direction de notre Tell ech-Chougâfiyé. Le temple juif dura près de deux siècles et demi.

tement la forme médiale et non pas la forme finale. On sait que le nabatéen observe constamment cette distinction paléographique; et, en l'espèce, elle est observée dans notre inscription; c'est ce que montre le *mem* final du mot שלם, comparé au *mem*, soit initial, soit médial des lignes 3, 7 et 8; le cas du nom propre תרמי à la l. 7 est particulièrement démonstratif à cet égard, parce que le *mem* s'y présente exactement dans les mêmes conditions graphiques, c'est-à-dire suivi d'un *yod* comme il l'est dans notre passage. D'où, la conclusion qui s'impose: le groupe יהי ne saurait constituer un tout cohérent; il doit être décomposé. Il faut d'abord y prélever le *yod* pour le rattacher au mot, ou groupe précédent, qui devient ainsi ... קדמי; le résidu הו doit à son tour être décomposé; le ו n'est autre chose que la conjonction « et »; quant au ה qui, cette opération faite, nous reste pour compte, on ne saurait se soustraire à l'obligation de l'attribuer aussi au mot précédent; celui-ci gagne alors encore une lettre et devient finalement קדמיה. Nous avons toujours la préposition קדם, c'est entendu; mais, à cet état, elle est combinée avec un suffixe pronominal dont la nature peut être déterminée grâce aux règles générales de la grammaire araméenne. En premier lieu, la préposition קדם, au contact du suffixe dégage le pluriel latent qu'elle contient (*קדמין), pluriel qui existe au même état dans nombre de prépositions sémitiques¹. Ce pluriel se met dans la position de l'état construit pour opérer sa jonction avec le suffixe qui lui est destiné. Selon le genre de ce suffixe la préposition revêt alors deux formes différentes: יהי pour le masculin, יה pour le féminin². En conséquence, קדמיה ne peut signifier que « devant elle ». Si l'on

1) على, الى, etc., cf. les formes arabes correspondantes على, الى, etc., où le ع est un indice apparent du pluriel latent qui se manifeste également, au contact des suffixes pronominaux, sous la forme de l'état construit.

2) On trouve bien, il est vrai, parfois, la forme יה pour le suffixe masculin de noms au pluriel (ou plutôt au duel), par exemple, ידיה dans l'inscription de Hadad, à Zandjirli. Mais c'est là un fait exceptionnel et appartenant à l'araméen très archaïque.

avait voulu dire « devant lui », nous aurions קדמוהי. Devant qui ? L'analogie des formules citées plus haut nous invite à chercher ici la mention de la divinité devant laquelle une certaine chose est faite, ou sera faite ; seulement ici le nom de cette divinité n'est pas exprimé. Pourquoi ne l'est-il pas ? C'est parce qu'il l'a été, au début de la dédicace, à la l. 1. On ne fait que le rappeler ici. D'autre part, cette divinité ne peut être qu'une déesse, vu le genre du suffixe employé. C'est sur cette base que j'ai reconstitué la partie essentielle de la l. 1, toute réserve faite sur la nationalité et le nom spécifique de cette déesse que rien malheureusement ne nous permet de deviner.

Cela une fois établi, il nous reste en fin de compte le dernier groupe : באויתו ; ce ne saurait être autre chose, comme je l'ai déjà donné à entendre, qu'un nom de lieu précédé de la préposition : « à Aouitou ». Est-ce une localité nabatéenne ? Dans ce cas, la forme du nom rappellerait quelque peu celle de לחיתו de l'inscription des stratèges de Madeba¹. Ne serait-ce pas plutôt quelque localité égyptienne ? Cette question sera examinée plus loin, quand j'essaierai de déterminer l'époque et le milieu auxquels peut appartenir notre monument. Ce qu'il convient de retenir et de faire ressortir dès maintenant c'est que, dans ce passage, il y a en fait deux localités mises en parallèle : l'une, Aouitou, expressément nommée ; l'autre, virtuellement indiquée par l'expression « devant elle ». Cette expression implique la *présence réelle* de la déesse, par conséquent le sanctuaire même où elle réside ; le sanctuaire devait s'élever dans une ville distincte de Aouitou, et non dénommée ; cette ville, selon toute vraisemblance, n'est autre que celle dont Tell ech-Chougâfiyé nous marque l'emplacement.

Si maintenant nous reprenons d'ensemble le texte que nous avons obtenu jusqu'ici, nous voyons que, somme toute, la dédicace est faite : 1° pour le salut de l'*aphkal* ; 2° pour celui du dédicant lui-même ; 3° pour celui d'une personnalité indéter-

1) C.I.S., II, 196 ; cf. *Rec. d'Arch. Or.*, II, 189 et VII, 241.

minée. Cette personnalité c'est celle dont « le nom sera mentionné (proféré? proclamé?) » « devant » la déesse (c'est-à-dire dans son sanctuaire même) « et (en outre) à Aouitou ». Il semble peu probable que nous ayons affaire à une formule de caractère général, en quelque sorte banal, visant une collectivité et équivalant à : « et pour le salut de *quiconque* dont le nom sera mentionné » ; dans ce cas, on attendrait : וכל מן די יהוה שמה דכור. J'inclinerais plutôt à croire qu'il s'agit d'une certaine individualité dont le nom pouvait être éventuellement prononcé dans des conditions que j'aurai à rechercher.

Nous abordons maintenant ce que l'on peut appeler la seconde partie de l'inscription (lignes 6-8). Trois choses la distinguent de la première qui constitue le corps même de la dédicace : l'existence d'un blanc visiblement réservé à la fin de la l. 5; l'intervention, au début de la ligne 6, d'une expression eulogique significative, marquant l'alinéa; enfin la teneur même du texte, essentiellement constitué par le libellé de la date.

שלם(ב) caractères chevauchant sur l'alignement. *Mem* de forme finale, indubitable, très allongé; les deux lettres précédentes sont un peu obscures, mais hors de conteste. Les trois caractères semblent être en ligature. Il y a place encore au début de la ligne pour une lettre qui pourrait être un *bet*; on croit même en discerner quelques faibles linéaments. L'expression בשלם, quoique moins fréquente que celle de שלם tout court, n'est pas inconnue en nabatéen¹.

21 ב. La préposition ב « dans », suivie de deux chiffres : $20 + 1 = 21$. On observera la forme du chiffre 20; elle marque nettement que le signe n'est autre que la lettre *kaph*, qui a justement cette valeur numérale dans l'ordonnance de l'alphabet sémitique². A noter aussi l'inclinaison de la barre d'unité qui, autrement, ainsi isolée, risquerait de se confondre avec le *zain*³.

1) Cf. entre autres C.I.S., II, 277, 291, etc.

2) Ce fait contribue à éclairer le rapport paléographique qui existe, dans des conditions analogues, entre le *kaph* et le chiffre 20 du palmyrénien.

3) On retrouve, il est vrai, quelquefois la même particularité en phénicien,

C'est le quantième du mois qui va être mentionné immédiatement après; le mot יום « jour » est sous entendu : « dans (le jour) 24 »; la tournure abrégative est dans le genre de la nôtre, quand nous disons, par exemple : « le 24 août ».

פחנשי, *pakhonsi*. C'est le nom bien connu du mois égyptien, le 1^{er} de la tétraménie d'hiver, qu'on transcrit ordinairement *pakhons*. L'addition du *yod* que nous avons ici aura peut-être quelque intérêt pour les égyptologues en ce qui concerne la prononciation exacte du mot¹.

— L. 6-7. די שנת « de l'année ». Le mot שנת est coupé à la ligne par dérogation à la règle observée jusqu'ici : שנת; le lapicide en prend plus à son aise dans cette partie de l'inscription relativement accessoire.

— L. 7. Au début de la ligne, un espace fruste, tout juste suffisant pour loger les deux lettres, complément obligatoire de שנת. Immédiatement après vient un groupe de chiffres consistant en trois barres d'unités inclinées à droite, dont la dernière sert de point d'appui à une quatrième barre inclinée en sens inverse. C'est le nombre 4, écrit à la façon habituelle. Devant lui il n'y a pas la place matérielle nécessaire pour restituer quelque autre signe numéral, exprimant la dizaine, vingtaine, etc. C'est donc bien d'une IV^{me} année qu'il s'agit ici. Année de quoi, ou de qui? C'est ce que nous allons voir.

להלמי בלכא. « De Ptolémée le roi ». Le *lamed* d'appartenance une fois prélevé, il nous reste le mot הלמי, dans lequel on ne

où pourtant cette confusion n'est pas à craindre; là, l'inclinaison de la barre marque la finale; dans ce même cas le palmyrénien allonge souvent la barre terminale. Par contre, dans les papyrus araméens, on ne paraît pas, comme on le fait en nabatéen, craindre la confusion possible entre la barre d'unité verticale et la lettre זאין; parfois cependant on incline aussi cette barre à gauche, mais là c'est plutôt à l'effet d'insister sur l'importance du rôle joué par le chiffre dans le contexte.

1) La transcription courante repose sur la forme grecque παχων et copte *pakhons* (cf. پشنس).

saurait hésiter à reconnaître le nom de Πτολεμαῖος, dépouillé de son *pi* initial et de sa désinence. C'est exactement la forme sous laquelle ce nom figure dans le Talmud : *Talmaï*¹; on a prétendu qu'elle avait pu subir l'influence de l'ancien nom sémitique תלמי *Talmaï*, porté dans la Bible par deux personnages². Cette conjecture était déjà assez contestable, la même particularité orthographique — tout au moins en ce qui concerne la suppression du *phé* — se rencontrant aussi dans une autre branche de la famille sémitique qui n'a rien de commun avec le monde juif; en effet, dans la grande inscription sabéenne du sarcophage en bois, bien connu, du Musée du Caire³, le nom du roi Ptolémée est écrit תלמית.

L'apparition du nom de Ptolémée sous la forme תלמי dans notre texte nabatéen porte le coup de grâce à cette prétendue influence du *Talmaï* biblique⁴. D'autre part, il est intéressant de comparer la façon toute différente dont le nom de Ptolémée

1) Le nom propre Ptolémée était assez répandu chez les Juifs. Cf. l'ossuaire de Jérusalem gravé au nom de ΠΤΟΛΑΜΑ (dans mes *Nouveaux ossuaires juifs*, pp. 10, 15).

2) L'un nous est présenté comme un des trois fils du fabuleux 'Anaq (Nombres 13, 22; Josué 15, 14); son nom est transcrit de diverses manières par les Septante et par Josèphe : Θαλμαι, Θολμει, Θοχλμει, Θολαμαῖος etc. L'autre est le roi de Géchour (II Samuel 3, 3, Θολμει, Θολμι, Θολομαι, Θολομαῖος). Comparer le nom du chef de brigands Θολομαῖος qui, nous raconte Josèphe (*Antiq. J.*, 20, 1, 1), fut livré au supplice sous le règne de Claude par le procurateur de Judée.

3) Cette inscription, elle aussi, est datée d'un mois égyptien (*Koihak*) de l'an XII d'un roi Ptolémée (תלמית), fils de Ptolémée, d'ailleurs indéterminé comme l'est le nôtre. Le sabéen a éliminé le Π initial, mais il a gardé la désinence, ou l'équivalent de la désinence, le ת (*th* anglais), qui a la valeur de la sifflante; il est probable qu'on vocalisait le tout : *Tolemaioth*, ou quelque chose d'approchant. Cf. le nom תלמי qui apparaît en libyanite.

4) On trouve en nabatéen le nom d'homme תלמי (exemples dans le C.I.S., un autre dans *Rev. Bibl.*, 1902, p. 584); la prononciation nous est révélée par la transcription Τάλεμος (Wadd. n° 2464). La désinence semble indiquer que ce n'est pas une simple variante de תלמי (transcription nabatéenne de Πτολεμαῖος), mais que c'est plutôt un nom d'extraction sémitique, comme celui du תלמי biblique.

a été traité par les Phéniciens; eux en ont respecté scrupuleusement la forme originale, en transcrivant lettre à lettre: *י'תלמיס*, *י'תלמיס*², gardant ainsi à la fois le *Il* initial et la désinence.

De quel Ptolémée peut-il s'agir? Aucun indice malheureusement ne vient nous renseigner à cet égard: Le chiffre de l'année de règne (IV) est trop bas pour qu'on puisse en tirer une induction quelconque.

[שנ-] *די* *די* *די*. La particule *די* fait fonction cette fois de pronom relatif; elle est combinée avec le pronom démonstratif féminin *די*, qui contient virtuellement le verbe « être ». Cette combinaison équivaut à l'expression: « laquelle est », expression qui ne peut se rapporter qu'à l'antécédent *שנת*; il faut donc comprendre: « l'année 4 de Ptolémée le roi, laquelle est ». Ce membre de phrase fait penser aussitôt à l'inscription nabatéenne de Dmeir³ où on lit: « l'année 405, selon le comput des Romains, laquelle est l'année 24 du roi Rabbel⁴ ».

שנת 405 במנין ארדומיא די הו (sic) שנת 24 לרבאל מלכא

Sauf l'anomalie de *הו* au lieu de *די*, c'est sensiblement la

1) *Rec. d'Arch. Orient.*, I, 80; *C.I.S.*, I, 92.

2) *C.I.S.*, I, 95; *Études d'Arch. Or.*, II, § 21.

3) *Rec. d'Arch. Or.*, I, 48 (= *C.I.S.*, II, 161). Cf. aussi, du moins pour la tournure, la l. 4 de l'inscription de Rabbel I (*supra*, p. 11).

4) On a trouvé, depuis, une autre inscription (*Rép. d'ép. sem.*, n° 26), datée de l'an 26 de ce même Rabbel II, correspondant à l'an 96 J.-C. De l'an 96 à l'an 106, date la disparition du royaume nabatéen, il y a un intervalle d'une dizaine d'années suffisant pour caser, s'il y avait lieu, quelque nouveau roi, successeur de notre Rabbel. C'est ce qui a engagé M. Dussaud, dans son excellent mémoire sur la numismatique nabatéenne (*Journ. Asiat.*, 1904, A, p. 192 et suiv.), à intercaler dans cette période un Malchus III (ou IV) qui clôrait véritablement la dynastie. Cette ingénieuse conjecture, déjà formulée par lui dans *Voy. arch. au Safa* (p. 171; cf. *Mission Syrie*, p. 72), m'avait inspiré certaines réserves (*Rec. d'Arch. Or.*, IV, 178). Depuis, une nouvelle inscription (*Rev. Bibl.*, 1911, pp. 273 et suiv.), datée de l'an 36, voire peut-être 37 de ce même Rabbel, nous a appris que son règne s'était prolongé au moins jusqu'à l'extrême limite de l'autonomie nabatéenne, si ce n'est même quelque peu au-delà, du moins nominale; il semble donc que Rabbel II est bien le dernier roi de la Nabatène autonome.

5) Cf. les graphies hébraïques *היה* = *הוא*.

même tournure que celle que nous avons ici. En conséquence, on attend la répétition du mot נזש , appliqué à une autre année appartenant à quelque comput différent et mise en concordance avec la première. En effet, dans la partie fruste de la fin de la ligne, je crois bien saisir quelque traces d'un *chin* et d'un *noun*; en tout cas, il n'y a place que pour deux lettres. Je pense que nous avons là le mot נזש , coupé en deux, avec le *taw* rejeté au début de la l. 8.

— L. 8. Cette ligne a beaucoup souffert. Le début est presque entièrement détruit sur un espace correspondant à quatre lettres environ. La première de ces lettres ne peut être que le *taw* attendu de נזש ; ce mot implique après lui quelque notation numérale. Je ne saurais affirmer qu'on distingue encore des traces du *taw*, mais, en examinant attentivement la photographie, je crois bien apercevoir une barre oblique inclinée vers la gauche; cela nous fournirait le chiffre 1. Ce chiffre ne devait pas être suivi d'un autre chiffre, car, aussitôt après, on reconnaît sans trop d'effort la répétition textuelle des nom, titre et qualité de notre *aphkal*, tels que nous les avons plus clairement lus à la ligne 3. Ce passage était sûrement précédé du *lamed* d'appartenance; il reste juste la place nécessaire pour cette lettre entre le chiffre 1 et le *mem* de מרא . Nous obtenons ainsi le membre de phrase tout à fait en situation :

די הי [שנת] 1 למרא (?)? יו אפכלא

« Qui est l'année 1 de (notre?) seigneur etc (?)... iou, l'*aphkal* ».

S'il en est bien ainsi, et s'il s'agit réellement de la 1^{re} année de l'exercice, sacerdotal ou autre, de notre *aphkal*, ce chiffre n'est pas indifférent, parce qu'il marque l'entrée en charge du personnage. Dans ce cas, ne serait-ce pas à l'occasion de cette investiture, et pour la commémorer, qu'aurait été gravée la dédicace qui, somme toute, est faite spécialement, et avant tout, en son honneur¹?

1) On ne saurait guère s'arrêter à une autre combinaison d'après laquelle il

A la fin de la ligne, après אכלא, il y a place encore pour deux ou trois lettres. Je soupçonne, d'après certaines apparences, que nous pourrions bien avoir affaire ici au mot אלם que nous avons trouvé au début du libellé de la date (là, en combinaison peut-être avec la préposition ב); ce libellé serait ainsi assez heureusement encadré entre ces deux expressions eulogiques.

Après l'interprétation du texte, il nous reste à aborder la question capitale : de quel Ptolémée peut-il s'agir ici ? Nous avons l'embarras du choix dans cette longue dynastie qui, si l'on y comprend Césarion, ne compte pas moins de seize numéros, tous homonymes¹.

Les vraisemblances historiques nous engagent à descendre le plus bas possible. Par suite de considérations qu'il serait trop long de développer maintenant, j'inclinerais à reconnaître ici, soit Philopator XIV, soit Philopator XV, tous deux frères, puis successivement époux de la fameuse Cléopâtre. Le laps de temps très court (51-47 et 47-44) pendant lequel ils ont occupé le trône, à côté d'elle, s'accorderait bien avec les quatre années de règne attribuées ici à notre Ptolémée indéterminé. A la grande rigueur, on pourrait même penser à Ptolémée, XVI* et

n'y aurait pas eu de seconde date formulée, mais simplement la mention de quelque fait circonstanciel, quelque événement notable, survenu en l'an 4 de Ptolémée, et toujours, bien entendu, en rapport avec l'*aphkul*; par exemple, « année (dans laquelle eut lieu telle chose le concernant) ». Cela rappellerait quelque peu, à première vue, la sinaïtique du C.I.S., II, 964 : « l'année 85 de l'éparchie, dans laquelle les.... ont.... le pays ». Mais il nous faudrait alors la tournure די בה, tandis qu'ici nous aurions [בה] די די; dans ces conditions le די ne s'expliquerait pas. De plus, il n'y aurait pas la place voulue pour loger la mention, si brève fût-elle, d'un événement quelconque. D'ailleurs, nous reviendrions ainsi, somme toute, par une voie différente à peu près au même résultat, à savoir que la dédicace a dû être faite à l'occasion de l'investiture de l'*aphkul*, car il n'y a guère que cet événement qui ait pu marquer dans la vie du personnage; de sa mort, il ne saurait être question puisqu'on fait expressément des vœux pour la prolongation de sa vie.

1) Je suis ici les données historiques mises au point par mon savant confrère M. Bouché-Leclercq dans sa magistrale *Histoire des Lagides*.

dernier du nom, le jeune Césarion, ce fantôme, ou plutôt cet embryon de roi, que sa mère Cléopâtre fit proclamer en l'an 33 et dont le règne fictif finit avec lui en l'an 30.

De toute façon, nous serions alors en plein dans cette période critique et passionnante de l'histoire d'Égypte dans laquelle apparaissent, ou vont apparaître tour à tour, sur la scène d'Alexandrie où se jouaient les destinées de Rome et de l'Orient, les grandes figures de Pompée, de César, d'Antoine, et que domine l'extraordinaire personnalité de Cléopâtre. C'est justement vers cette époque que nous voyons les Arabes, autrement dit les Nabatéens — nous savons que c'est tout un — prendre une certaine part aux événements qui se déroulent en Égypte, ou à ceux qui s'y rattachent au dehors, événements qui ont fortement contribué à changer la face du monde antique. Je me bornerai sur ce sujet à quelques indications sommaires, mais significatives.

En 48 les contingents arabes nabatéens combattent avec Pompée à Pharsale.

En 47 le roi nabatéen Malchus (Malikou, II^e du nom)¹ fournit de la cavalerie à César dans sa campagne contre Alexandrie.

En 42, il envoie à Cassius un corps d'archers montés qui combat à Philippi. Cléopâtre essaie de le faire assassiner, ce qui ne l'empêche pas à un autre moment, où elle se débattait dans une situation désespérée, d'aller chercher un refuge chez les tribus nabatéo-arabes de la région orientale.

Plus tard, vers l'an 36, le roi nabatéen est forcé de céder à Cléopâtre une partie de son territoire. En l'an 32 il fournit à Antoine des contingents qui figurèrent à la bataille d'Actium.

Enfin, en l'an 30 les Nabatéens, profitant probablement de ce que la partie était perdue pour Cléopâtre, brûlèrent la flotte qu'elle avait concentrée dans la mer Rouge².

1) Malikou 1^{er}, selon la classification de M. Dussaud, *op. c.*

2) A partir de ce moment, qui marque la fin de la dynastie lagide, il semble que la Nabatène se dégage de l'influence égyptienne qu'elle avait subie jusque là, ainsi que le montrent certaines de ses institutions (cf. *Rec. d'Arch. Or.*, II,

Nos Nabatéens ont eu, d'ailleurs, en Égypte, on le sait, des précurseurs araméens qui nous ont laissé nombre de témoignages épigraphiques remontant jusqu'au début du v^e siècle : stèles funéraires ou religieuses, papyrus, ostraca, monnaies même, etc. D'autre part, dans certains documents grecs¹, semblant être des listes de mercenaires, on relève des noms caractéristiques révélant l'origine de ceux qui les portent : Nabatéens, Arabes, Iduméens, Ituréens, etc., toutes races plus ou moins étroitement apparentées².

En outre, il ne faut pas oublier qu'à partir d'une certaine époque, il y a eu en Égypte un nome dit Arabique, le nome *Arabia*, dont, selon toutes les indications historiques et géographiques, la position coïncide sensiblement avec la région d'où provient notre dédicace nabatéenne. Ce nome devait probablement son nom à sa proximité de l'Arabie proprement dite ; il le devait peut-être aussi à l'existence en ce point d'un groupe ethnique nabatéen qui s'y était fixé, et auquel pouvaient appartenir notre *aphkal* ainsi que le dédicant qui l'honore.

En tous cas, il semble bien que le nome Arabique avait à sa tête un haut fonctionnaire spécial qui portait le titre suggestif de ἀραβάρχης (ἀλαβάρχης), « le chef de l'arabarchie ». Déjà sous Ptolémée I^{er} il est question d'un nomarque du nome Arabia, Cléomène, hyparque du roi, chargé d'administrer l'Égypte³. Le caractère de l'arabarque et ses attributions ont été spécialement

p. 381, n. 1) et ses monnaies elles-mêmes frappées autrefois aux types et poids ptolémaïques. C'est à ce changement politique qu'il faut, je crois, rapporter le changement significatif du système monétaire nabatéen si bien mis en lumière depuis par M. Dussaud, *op. c.*

1) Inscriptions de Memphis et d'Echmounein ; cf. celle de Mit Rahiné, dédicace des Iduméens dans un temple d'Apollon.

2) Voir à ce sujet *Rec. d'Arch. Or.*, VI, 214.

3) Avec sa métropole Phacousa, ce nome faisait partie du pays biblique de Gessen, ou Gochen, correspondant à peu près au XX^e nome *Sopti* (capitale Pisopti = Saft).

4) Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I, 10.

étudiées par M. Jouguet¹ et par M. Lesquier². Selon ce dernier, l'arabarque aurait fini par devenir, dans l'organisation de l'Égypte romaine, le commandant en chef des douaniers qui, à l'origine, étaient des mercenaires arabes chargés de garder la frontière orientale du côté de la Syrie et de l'Arabie Pétrée. S'il en était réellement ainsi, on pourrait supposer que c'étaient les qualités particulières de la cavalerie nabatéenne, si réputée, qui les désignaient tout naturellement pour le recrutement de cette sorte de police montée, à cheval et surtout à chameau.

Maintenant que nous avons déterminé avec plus ou moins de certitude les conditions historiques où nous place notre inscription, nous pouvons revenir plus utilement peut-être sur l'interprétation, que j'ai dû laisser en suspens, du passage des ll 4 et 5. Traduit littéralement, il paraît bien signifier :

*et (pour le salut) de celui dont le nom sera mentionné
devant elle (la déesse) et à Aouitou.*

Ce passage soulève en réalité trois questions :

- 1° Quelle est la personnalité visée ?
- 2° Que faut-il entendre par « devant la déesse » ?
- 3° Quelle est cette localité énigmatique de Aouitou ?

La seconde de ces questions a déjà été suffisamment traitée : il s'agit du sanctuaire de la déesse qui devait s'élever à Tell ech-Chougâfiyé même. Quant à la première question, elle dépend de la troisième ; c'est pourquoi nous allons essayer de répondre d'abord à celle-ci.

Si Aouitou est bien, une localité de l'Égypte même, et non de la Nabatène, on pourrait être tenté à première vue de rapprocher ce nom de celui de Abydos — en égyptien *Aboton* — les labiales *b* et *ou* pouvant être considérées comme

1) *B.C.H.*, 1896, 174, 175.

2) *Rev. Archéol.*, 1917, II, 95.

3) Il semble que les Palmyréniens et les Ituréens, congénères des Nabatéens avaient hérité de cette aptitude spéciale qui, plus tard, les faisait rechercher pour former les contingents d'archers montés de l'armée romaine.

interchangeables. Mais cette ressemblance entre les deux noms n'est qu'apparente, la forme originale du nom d'Abydos étant transcrite אבדוס, avec le *tel* et non le *taw*, dans deux papyrus araméens¹. D'ailleurs on ne voit pas bien ce que viendrait faire ici la ville d'Osiris qui, à cette époque, n'était plus guère que la capitale, en quelque sorte funéraire, de l'Égypte. Notre Aouitou aurait-il alors quelque chose à voir avec le nom du VIII^e nome de la Basse-Égypte auquel, par sa position, Tell ech-Chougâfiyé a pu appartenir et qui s'appelait *Nofr Ab'i*? Ce rapprochement ne nous paraît pas non plus bien satisfaisant²; il soulève, lui aussi, de sérieuses objections.

Je me demande si *Aouitou* ne serait pas plutôt une transcription de *Apitou*, les labiales *phé* et *waw* s'échangeant facilement. *Apitou* est un des noms égyptiens de la ville de Thèbes. On sait que ce nom est donné spécialement à la ville sainte d'Amon Ra, capitale de la Haute-Égypte, spécialement en tant que lieu où l'on procédait *ab antiquo* à l'intronisation, j'allais dire au sacre du nouveau Pharaon. A cet égard *Apitou* était une sorte de Reims égyptienne³.

Cette cérémonie solennelle consistait essentiellement dans la *proclamation du nom* du souverain, au jour de son avènement ou plutôt de sa désignation à la royauté qui lui était dévolue par une espèce d'avancement d'hoirie.

M. Moret⁴ en a fait l'objet de deux études consciencieuses. On y trouvera tous les détails relatifs à cette cérémonie que l'on pourrait appeler l'imposition du nom et qui comportait un rituel très compliqué. Je demande la permission d'en retenir

1) Cf. Sachau, *Aram. pap.*, pl. XII, l. 3 et pl. LVII, n° 26, l.

2) Qu'on traduit par « le harpon de l'Orient ».

3) De même celui de l'Abotis (*Haboti*) du XII^e nome.

4) *Apitou* est proprement un pluriel et désigne des quartiers de Thèbes correspondant au Karnak et au Louqsor de nos jours, principalement le premier, qui était considéré comme la résidence de Amon Ra « Seigneur de Karnak » (*Apitou*).

5) *Rituel du culte divin journalier*, ch. XIII, 75-113: couronnement du Pharaon par les dieux (à Thèbes), et *Caractère religieux de la royauté pharaonique*.

quelques-uns parce qu'ils peuvent nous servir pour l'élucidation de la première des trois questions qui se sont posées à nous.

Les documents égyptiens nous apprennent que c'est le père même du candidat royal, le Pharaon régnant, qui présentait son fils et héritier présomptif à l'assemblée réunie à Apitou. Il proclamait, le premier, le nom du futur Pharaon, le nom royal solaire (prénom) choisi par les dieux eux-mêmes, et disait : « Tous ceux qui entendent et acceptent unanimement le nom de Sa Majesté, certes qu'ils viennent sur le champ pour proclamer le roi près de moi, comme on le fit jadis pour Ma Majesté ».

Puis venait l'invocation générale aux divinités des principaux centres religieux : « O dieux et déesses qui êtes dans Apitou... dans Thèbes... dans Héliopolis .. dans Memphis... dans le ciel, la terre, etc. »

On dressait ensuite une sorte de procès-verbal sous forme de charte (*nekheb*), ou protocole royal, contenant l'énumération de tous les noms royaux conférés à l'héritier présomptif ainsi sacré roi :

« Son grand nom d'Horus — son grand nom de maître des deux couronnes — son grand nom d'Horus d'or — son grand nom du roi du sud et du nord. »

Suivait la rubrique certifiant conformes les noms royaux : « Or, certes, c'est son nom véritable qu'a fait le dieu auparavant. »

On voit quelle importance extraordinaire avaient dans la cérémonie d'intronisation la collation et la proclamation du nom. Cela étant, est-ce que ce nom, que notre inscription nous dit devoir être mentionné dans deux sanctuaires — celui de la déesse inconnue à laquelle la dédicace est faite et celui de Aouitou — n'aurait pas quelque rapport avec le nom royal qui devait être, selon l'antique usage, proclamé à Apitou et dans d'autres centres religieux ? Ce nom n'est pas donné, il est vrai. On dirait qu'on s'est abstenu systématiquement de le

donner et de définir la qualité de la personne qui le portait. Quelle peut être la raison d'une pareille abstention ? Il faut se rappeler à quelle époque nous sommes. La situation politique était alors en Égypte des plus troublées. Peut-être était-on au moment, ou à la veille d'un interrègne ; l'auteur de la dédicace qui, en temps ordinaire, aurait associé ouvertement le souverain du jour aux vœux qu'il exprime, a pu — ne sachant pas au juste quel serait le maître de demain — garder une réserve prudente. Attendant les événements, il a employé à dessein cette expression ambiguë : « celui dont le nom sera proclamé ». Les choses s'expliqueraient assez bien si l'on raisonnait, par exemple, dans l'hypothèse suivante. Le Ptolémée x venait de mourir dans la quatrième année de son règne ; cette année n'en comptait pas moins chronologiquement pour la date obligatoire de l'inscription, et elle y est régulièrement inscrite. Mais, d'autre part, l'auteur de la dédicace, s'il voulait selon l'usage y affirmer son loyalisme, ne pouvait pas naturellement comprendre dans ses vœux de longue vie le roi défunt ; force lui était alors de biaiser, en visant le successeur éventuel — et pas encore connu — de celui-ci.

Il faut avouer que le règne, si accidenté, de Cléopâtre, sur le trône de laquelle s'étaient successivement assis, à ses côtés, ses deux frères et époux et son fils Césarion, fournirait plus d'une circonstance répondant à cette condition. Dans cette hypothèse il serait téméraire de prétendre préciser exactement quand et comment ce fait a pu se produire, et auquel de ces trois Ptolémées s'appliquerait le passage en litige ainsi interprété. Il suffit pour le raisonnement qu'il ait pu se produire dans cette période.

On peut, il est vrai, faire à cette conjecture, quelque peu hardie, je l'avoue, une objection d'apparence fort sérieuse. Sous les Ptolémées, l'antique coutume de sacrer les Pharaons à Thèbes était tombée en désuétude ; Memphis remplaçait Thèbes, et c'est dans la capitale de la Basse-Égypte que se passait la grande cérémonie, d'ailleurs toujours conformément aux rites

traditionnels. A cela on pourrait répondre qu'en raison même du bouleversement politique de l'Égypte à l'époque où nous sommes et de la situation critique de la dynastie qui touchait à sa fin, on a peut-être, à un moment donné et pour des motifs que nous ignorons, mais qu'il serait facile d'imaginer, tenté de faire revivre la vieille tradition pharaonique de Thèbes, précisément afin de conférer plus d'autorité à telle ou telle de ces investitures précaires, et peut-être antagonistes.

Telle est l'hypothèse à laquelle je me suis laissé conduire non sans quelques hésitations et malgré des difficultés que je ne me dissimule pas. Si, tout bien pesé, elle n'est pas considérée comme recevable, je n'en vois guère qu'une autre susceptible d'être mise en ligne, si non à sa place, du moins à côté d'elle, car elle offre avec la première un certain parallélisme.

Elle consisterait à appliquer, *mutatis mutandis*, le même raisonnement à une situation politique similaire, mais cette fois en milieu proprement nabatéen et non plus égyptien.

Il s'agirait alors d'un moment d'inter règne dans la dynastie nabatéenne et le personnage innomé que vise à mots couverts l'auteur de la dédicace nabatéenne serait son souverain national éventuel. On peut concevoir telle ou telle conjoncture dans laquelle la transmission du pouvoir royal ne se serait pas effectuée d'une façon normale, par voie d'hérédité directe. Nous pourrions avoir affaire, par exemple, à un cas du genre de celui qui s'est produit quelque temps plus tard, en l'an 9 avant notre ère, pour Arétas IV Philopatris qui, appelé simplement Aeneas avant son avènement, n'a pris le nom dynastique de Haritat qu'en montant sur le trône¹. Il y a là, semble-t-il, l'indice de quelque perturbation analogue à celle qui avait pu déjà se produire à l'époque de notre inscription, c'est-à-dire sous le règne d'un des derniers Ptolémées. Bien entendu, dans

¹) Fl. Josèphe *Ant. J.*, XVI, 9 : 4 (voir *Rec. d'Arch. Or.*, II, p. 375 et suiv.). Cf. la tentative aventureuse de l'épître Syllaëos qui, peu auparavant, n'avait pas reculé devant le crime pour viser la couronne (*Rec. d'Arch. Or.*, VII, p. 370 et suiv., VIII, p. 144).

cette hypothèse, il faudrait renoncer à rapprocher Aouitou de Apitou, et y voir, soit une localité nabatéenne, soit, à la rigueur, le nom de la ville antique correspondant à Tell ech-Chougâfiyé.

CLERMONT-GANNEAU.

N. B. — En relisant une dernière fois ces pages au moment d'en donner le bon à tirer, il me vient à l'esprit, au sujet de l'interprétation de la l. 5, une autre idée encore que je ne puis me dispenser tout au moins d'indiquer, bien qu'elle soit fort sujette à caution, car elle repose sur cet expédient dont on abuse trop souvent dans les cas embarrassants : l'hypothèse d'une faute de lapicide. On pourrait se demander si celui-ci, transposant en יהו les trois lettres du groupe qui étaient normalement יהוי, n'aurait pas gravé par erreur

קדמיהובאיותו

au lieu de la leçon que portait son modèle

קדמיהו באיותו

c'est-à-dire :

devant lui, à Aouitou

A ce compte, l'économie et la physionomie de l'inscription, toutes autres choses égales d'ailleurs, seraient sensiblement changées. Nous aurions affaire, non pas à une déesse, mais à un dieu, soit égyptien, soit nabatéen, dont le nom était exprimé à la l. 1, aujourd'hui détruite; d'autre part, il n'y aurait en jeu qu'une seule localité et non deux : Aouitou, où se serait élevé le sanctuaire de ce dieu et qui pourrait être représenté par Tell ech-Chougâfiyé. Je ne me porte nullement garant de cette conjecture, je me borne, pour ne rien négliger, à la livrer à l'appréciation de la critique.

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

XIV

QUELQUES GESTES D'APHRODITE ET D'APOLLON

En commentant dans les *Monuments Piot* ¹ la belle figurine de bronze trouvée à Courtrai, qui appartient à la copieuse série des Aphrodites Anadyomènes, M. de Mot émet quelques considérations nouvelles sur l'origine de ce type, et sur le sens qu'il convient de donner au geste de la déesse portant les mains à sa chevelure.

Selon lui, le prototype auquel remontent ces images représentait une femme se coiffant, qui, nue, ne pouvait être Aphrodite, les artistes du v^e siècle n'ayant jamais osé dépouiller entièrement la déesse de ses voiles. C'était donc une mortelle, en état de nudité rituelle, qui avait dénoué sa chevelure ², afin de libérer le corps de tous les liens qui l'enserraient, et d'éviter la présence néfaste de tout nœud qui eût compromis le résultat de l'acte religieux. « Si cela est vrai, le motif de la coiffure qui est aussi celui de notre statuette, se comprend : le suppliant vouant une statuette nue et se recoiffant, témoignait par là que tous les rites avaient été accomplis, et s'assurait le bénéfice magique de la représentation qui prolonge le bénéfice de l'action réelle. Il est possible aussi que l'ex-voto ait été, par atténuation, substitué à l'accomplissement du rite ».

Plus tard, quant l'art grec, à partir du iv^e siècle, eut fait descendre les dieux sur la terre, et se fut complu à les mêler à

1) XXI, 1915, *La Vénus de Courtrai*.

2) Dénouer sa chevelure est un rite antique de supplication, de prière, Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 173, 185.

toutes les occupations des mortels, on transposa à la déesse Aphrodite « ce qu'un usage religieux séculaire permettait de faire pour de simples mortels ».

*
*
*

La plupart des motifs de la toilette d'Aphrodite, dit M. de Mot après M. Perdrizet, ont un sens rituel, et il est vraisemblable « que l'idée en a été inspirée par les cérémonies du culte, qui étaient censées représenter la déesse se baignant, se coiffant, ou se parant... Gardons-nous de ne voir que des objets d'art dans des simulacres qui furent sacrés jadis »¹.

On approuvera cette tendance de réagir contre la trop facile explication qui ne veut voir, dans nombre d'œuvres d'art à partir du IV^e siècle, que de simples scènes empruntées à la vie familière. Qualifier un thème de « sujet de genre », ne suffit pas à justifier la vogue dont il a joui pendant des siècles. L'artiste eut-il répété ces motifs avec une telle constance, s'ils avaient été dépourvus de tout sens profond ?

On préfère maintenant reconnaître des thèmes religieux plutôt que des sujets de genre dans le groupe de l'enfant à l'oie², dans celui des enfants se disputant³, dans des personnages qui portent des masques de théâtre⁴, dans ces nombreux motifs dionysiaques de la céramique hellénistique et des reliefs gréco-romains, qui ne font pas tant allusion à la joie des festins terrestres, qu'au bonheur dont jouit le fidèle dans l'au-delà⁵, dans de curieux thèmes ornant les sarcophages romains, par exemple celui de l'Eros jouant avec un masque de Silène⁶, ou celui de la draperie qui sert de fond aux personnages⁷,

1) Perdrizet, *Bronzes de la collection Fouquet*, p. 4.

2) *Rev. arch.*, 1913, I, p. 303, référer.

3) *Ibid.*, p. 301 sq.

4) *Ibid.*, 1916, I, p. 76.

5) *Ibid.*, p. 79.

6) *Ibid.*, p. 74.

7) *Rev. hist. des relig.*, 1916, LXX, p. 29, La Vierge de Miséricorde.

et qui apparaît même seule sur divers reliefs funéraires¹.

A scruter de plus près les motifs d'aspect familial et laïque qui furent chers aux hellénistiques et aux gréco-romains, on verra souvent que leur origine est religieuse, et, à les suivre dans leur histoire, on remarquera qu'ils conservent cette signification parfois jusqu'à une date très tardive.

*
* *

Il semble même que l'art du paganisme finissant soit plus près de leur symbolisme primitif que celui de la Grèce parvenue à sa maturité ; peut-être faut-il admettre que les influences orientales, si fortes à cette époque, ont en quelque sorte ramené à leurs origines les vieux thèmes dont le sens s'était quelque peu obscurci dans l'art classique.

*
* *

A ce point de vue, l'art gallo-romain est très instructif. Aux nombreux motifs que lui ont transmis la Grèce et Rome, il a prêté une nouvelle vie, et il les a restaurés dans leur sens premier². Le groupe d'Eros et Psyché, si fréquent dans ses figurines de terre cuite, n'est plus le simple couple d'enfants s'embrassant, qu'il était devenu avec le temps (groupe du Capitole), mais il est le symbole du mariage, de la fécondité terrestre, le couple humain que protège parfois l'Aphrodite

1) Cf. cippes gallo-romains, Espérandieu, *Recueil des bas-reliefs de la Gaule romaine*, V, p. 270, n° 4098 ; p. 255, n° 4075.

2) M. S. Reinach a déjà fait remarquer que l'art gallo-romain reprend des motifs archaïques qui avaient évolué dans les arts plus libres de la Grèce et de Rome, ou que ceux-ci avait délaissés ; qu'on retrouve par exemple en Gaule les types archaïques du Mercure barbu, de l'Héraklès brandissant sa massue, de Vesta, l'artiste les trouvant plus vénérables que les formes plus récentes de ces divinités. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 71 ; id., *Cultes*, III, p. 168 sq., 204.

Nous retrouverons, aussi dans l'art gallo-romain, conservés avec fidélité, les gestes des divinités lumineuses, qui seront étudiés dans les pages suivantes.

céleste à laquelle il est associé¹. Aphrodite n'a rien de sensuel et de voluptueux comme à l'époque hellénistique. Mais c'est la déesse céleste, très proche parente de la Vénus orientale dont elle a subi l'influence, et dont elle revêt les formes : coiffée d'étoiles, environnée de symboles cosmiques, montée sur le globe du monde, elle fait mûrir les moissons, et, telle les déesses-mères, détermine la fécondité humaine. Suivant un motif qui, dans l'*Anadyomène* hellénistique, est devenu celui de la toilette, elle touche souvent sa chevelure, et c'est un geste rituel de fécondité. Avant de connaître le mémoire de M. de Mot, j'en ai étudié ailleurs le sens, et j'en ai recherché les prototypes. Comme M. de Mot, je suis persuadé qu'il a une signification rituelle. Mais il ne s'agirait pas tant, primitivement, de l'action de dénouer sa chevelure que font les mortelles en se présentant devant la divinité, geste qui aurait été ensuite transposé à la déesse ; c'est plutôt un geste divin, rituel et magique, celui de toucher ou de coiffer la chevelure, source de force et de fécondité. C'est pourquoi, s'il est des Aphrodites Anadyomènes qui se coiffent réellement, il en est d'autres qui se bornent à toucher leur chevelure d'une main², posant l'autre sur la hanche³, gardant quelque objet sans relation avec l'acte de se coiffer⁴, ou portant la main au sexe, autre geste bien connu de fécondité⁵. On aura l'occasion, dans les pages suivantes, de revenir sur ce geste donné à Apollon comme à Aphrodite, et d'en préciser le sens ; mais on voudra bien se reporter, pour plus de détails, à mon étude sur le thème de l'Aphrodite Anadyomène.

1) Groupe en marbre de la collection Dattari et Aphrodite Anadyomène, *Rev. arch.*, 1918, VIII, p. 129 sq.

2) Les Aphrodites de la céramique gallo-romaine ; figurine étrusque, la main droite ouverte se porte à la chevelure, Reinach, *Répert. de la statuaire*, II, p. 359, 9.

3) *Ibid.*, II, p. 340, 4, 5, 8 ; 336. 4.

4) *Ibid.*, p. 340, 9 ; 359, 9.

5) *Ibid.*, II, p. 352, 4 ; 353, 6 (Aphrodite de Sierre).

L'*Aphrodite à la coquille*, et la coquille, seule, ou renfermant les bustes des défunts, couvrent les reliefs votifs et funéraires de Rome et de la Gaule. On peut aussi montrer que ce thème, traité avec tant de grâce par le céramiste hellénistique, n'est pas une simple fantaisie, mais qu'il a des origines très reculées, en plein art oriental¹.

Le geste de la *Callipyge*, dont on a discuté la nature divine ou mortelle, n'est pas nécessairement celui d'une vulgaire sensualité, mais, comme celui de l'Hermaphrodite « respiciens », un acte magique², sens qui explique la présence, sans cela dérisoire et offensant à la tristesse de la mort, de tels Hermaphrodites sur les reliefs funéraires³, tout comme les rites dionysiaques expliquent la présence, d'apparence triviale, de l'ivresse enfantine sur les sarcophages romains⁴. Peut-être y aurait-il lieu d'établir une filiation entre ce type et celui de la déesse babylonienne dépouillant ses vêtements pour pénétrer dans l'enfer, la déesse qui, sur de nombreux cylindres syro-hitites, relève des deux mains son vêtement par devant et découvre sa nudité féconde⁵.

En équilibre sur une jambe, *Aphrodite dénoue sa sandale*. Pourquoi la vogue de ce type⁶, connu par tant de figurines, dont

1) Cf. mon article *Aphrodite à la coquille*, *Revue archéologique*, 1917, VI, p. 392 sq.

Rappelons que, pour M. Dussaud, la naissance marine d'Aphrodite commémorerait un très ancien rite de fécondation et de renouvellement des simulacres divins, pratiqué au bord de la mer, *Rev. hist. des rel.*, 1916, 73, p. 243.

2) *Le dévoilement prophylactique du corps*, Indicateur d'antiquités suisses, 1913, p. 62 sq.

3) Relief de Sens, Espérandieu, *op. l.*, IV, p. 23; Reinach, *Repert. de reliefs*, II, p. 306, 7.

4) *Rev. arch.*, 1916. I, p. 80.

5) Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 88 sq.

6) Sur ce motif, Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 285 sq.; Klein, *Praxitèles*, p. 266 sq.; de Mot, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 13 sq.; Minto, *Boll. d'Arte*, 1912, p. 209 sq., etc. M. S. Reinach en attribue la paternité à Polycharmos, *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1906, p. 306; *Rev. arch.*, 1912, I, p. 180; 1906, p. 163 sq.; *Pro Alesia*, 1906, p. 65.

quelques-unes ont orné des laraires ¹, par conséquent avaient un sens religieux? M. Volgraff a montré que cet acte, exécuté par Niké sur le relief de l'Acropole, est rituel : elle se déchausse, afin d'accomplir un sacrifice ²; de même, dans le fronton oriental d'Olympie, la jeune servante se baisse pour dénouer la sandale de Stéropé qui va sacrifier aux dieux. On sait en effet que la nudité des pieds était exigée dans certains rites, dans l'antiquité ³, comme dans le christianisme ⁴, comme elle l'est encore de nos jours chez divers peuples ⁵.

L'*Aphrodite Pséliouméné* ⁶ rappellerait les cérémonies du culte de la déesse ⁷. Ne se rattache-t-elle pas par l'intermédiaire de types archaïques, tels que celui de l'Aphrodite passant son collier sur la frise du trésor de Cnide ⁸, aux très vieilles images de la déesse, couvertes de colliers, qui, dit M. Dussaud, on pu inspirer la légende hellénique des Heures donnant à Aphrodite le collier et la couronne ⁹? Une statuette éphésienne du VII^e siècle, prêtre ayant autour du cou un collier qu'il tient à deux mains, témoigne elle aussi du sens rituel de cet acte ¹⁰.

1) Reinach, *Répert. de la stat.*, IV, p. 233. 2.

2) A propos du fronton oriental du temple de Zeus à Olympie, *Mélanges Holleaux*, 1913.

3) Chez les Égyptiens, Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 421 ; chez les Sémites, *Rev. hist. des rel.*, 1901, XLIV, p. 197, etc.

4) *Rev. hist. des rel.*, 1912, LXV, p. 56 ; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1901, p. 375 ; Dulaure, *Des divinités génératrices*, 1805, p. 321 sq., etc.

5) Chez les Agni d'Afrique, *Rev. internat. d'Ethnographie et de Sociologie*, 1914, p. 162. Sur la nudité rituelle, cf. en général, Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, 1911.

6) Klein, *Praxiteles*, p. 282 sq. ; id., *Praxitelische Studien*, p. 60 sq. ; *Rev. arch.*, 1899, II, p. 369 sq. ; *Jahrbuch*, IX, 1894, p. 248 sq., etc.

7) Cf. Perdrizet, ci-dessus ; de Mot, *l. c.*

8) Reinach, *Répert. de reliefs*, I, p. 127. M. de Ridder n'admet pas l'hypothèse de M. Poulsen, qui reconnaît la déesse mettant son collier, *Rev. des études grecques*, 1910, p. 90.

9) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 247.

10) Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, p. 102, fig. 105.

L'*Aphrodite accroupie* de Doidalsès¹ illustre sans doute aussi quelque épisode du bain rituel de la déesse, comme le pensent MM. Perdrizet et de Mot. En cette attitude, parfois elle se coiffe² et se blottit dans la coquille, en une contamination des thèmes de la coiffure, du bain et de la naissance marine. Un relief de basse époque, qui semble avoir eu une destination religieuse, trouvé à Ascalon où le culte de l'Aphrodite orientale était en honneur, montre au centre la déesse debout, ornée de colliers au cou et aux reins, et ramenant les deux mains sur son ventre; de chaque côté, les deux femmes accroupies qui portent la main à leur chevelure, sont sans doute, dit M. Perrot, la même déesse³.

Faut-il encore rappeler que le geste de l'Aphrodite de Cnide, et des nombreuses *Aphrodites pudiques* qui en sont issues, une main sur la poitrine, l'autre sur le sexe, dérive du « geste éhonté des anciennes déesses orientales »⁴?

*
* *

On peut interpréter dans le même esprit certains motifs du cycle apollinien. L'*Apollon sauroctone* est-il un jeune garçon qui s'amuse à taquiner un lézard de la pointe de sa flèche? Non pas. Praxitèle s'est sans doute inspiré d'une vieille statue de culte où l'Apollon avait pour attribut le lézard⁵ et le tuait, suivant le thème très ancien qui montre le dieu terrassant et

1) Th. Reinach, *L'auteur de la Vénus accroupie*, Gaz. d. Beaux-Arts, 1897, p. 314 sq.; id., *Comptes rendus Acad. Insc. et Belles Lettres*, 1897, p. 138; 1907, p. 65, 75, 90; Klein, *Praxiteles*, p. 270 sq.; *Rev. arch.*, 1911, II, p. 139 sq.; Th. Reinach, *L'histoire par les monnaies*, p. 183 sq.; Marshall, *Bull. Metr. Mus.*, V, 1910, p. 209 sq.

2) *Répert. de la stat.*, II, p. 371, 1, 2, p. 372, 3, 6; relief de Tralles, du II^e siècle: une nymphe accroupie, de la main gauche tord ses cheveux, et avance la droite vers un vase; devant elle un hermès de Pan, *Monumenti antichi*, 1911, p. 295, fig. 3.

3) Perrot, *Hist de l'Art*, III, p. 441, fig. 314.

4) Heuzey, *Figurines antiques de terre cuite*, p. 39.

5) Collignon, *Scopas et Praxitèle*, p. 79.

détruisant l'animal. Scopas avait traité dans le même esprit son *Apollon Smintheus*, où le dieu agaçait le rat avec un rameau de laurier¹. Apollon était-il à l'origine dieu-lézard, dieu-rat, dieu-sauterelle², devenu conformément à une loi de l'évolution religieuse, tueur du lézard, du rat, de la sauterelle³? Mais ces animaux sont aussi les attributs du dieu parce qu'ils sont des symboles solaires : c'est le sens du lézard dans maintes amulettes antiques⁴, et l'on connaît en Égypte le dieu solaire Chnoum tenant une souris⁵.

* * *

Il est un thème qu'introduisirent dans la grande plastique, au iv^e siècle, Praxitèle⁶, Scopas⁷, ou quelque autre artiste subissant les influences praxitéliennes et scopasiques à la fois⁸, thème dont la popularité fut très grande⁹, celui de l'*Apollon au repos*, dit *Lycien*¹⁰ : le dieu, nonchalamment appuyé contre un support, replie le bras droit sur sa tête.

C'est une attitude de repos dont la peinture de vases grecs offre des exemples dès le v^e siècle¹¹, et qui a été aussi donnée

1) *Ibid.*, p. 41 ; Roscher, *Lexikon*, s. v. Smintheus.

2) Reinach, *Cultes*, I, p. 52.

3) Apollon Parnopios, *ibid.*

4) Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 65-7 du tirage à part. C'est déjà une ancienne hypothèse, Roscher, s. v. Sauroktonos, p. 325.

5) Roscher, s. v. Knuphis ; *Rev. hist. des rel.*, 1912, 66, p. 314 ; 1909, 51, p. 68, référ.

6) Furtwaengler, Collignon, Klein, etc.

7) Friederichs-Wolters, etc.

8) S. Reinach, *Recueil de têtes*, p. 206.

9) Il a été fréquemment employé dans la décoration funéraire, en particulier dans celle de la Gaule et de la Germanie romaines, Espérandieu, *op. l.*, II, p. 85, 3 ; 307, n° 1408 ; V, 1913, p. 361 ; en Transylvanie : *Travaux de la section numismatique et archéologique du Musée national de Transylvanie à Kolozsvár*, VII, 1916, n° 1, p. 82.

10) Klein, *Praxiteles*, p. 158 sq ; Furtwaengler, *Masterpieces*, p. 337, note ; Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 94 sq. ; III, p. 27 ; IV, p. 53 ; Cesano, *Bull. comm. d. Roma*, 1915, p. 73 sq., etc.

11) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1885, IX, p. 85.

aux Amazones blessées¹, à Dionysos², aux Satyres³, à Ariane endormie⁴, à Securitas⁵, à Jonas couché sur les peintures et les reliefs chrétiens⁶, à d'autres personnages encore. Lucien décrit la statue d'Apollon; il note la courbe de ce bras qui, « s'arrondissant au-dessus de la tête, laisse entendre que le dieu se repose après un effort pénible »⁷.

*
* *

De même que le geste de l'Aphrodite Anadyomène n'est pas, comme on pourrait le penser, simple coquetterie féminine, et a des origines rituelles, ne peut-on supposer que celui de l'Apollon lycien, du moins primitivement, est plus qu'une attitude de repos ?

Cette statue décorait à Athènes le Lycée, dont elle était le dieu protecteur⁸. Les monnaies d'Athènes montrent aussi Apollon Lycien dans cette attitude, la droite sur la tête, l'arc dans la gauche, conformément à la description de Lucien⁹. Or Apollon Lykeios est avant tout *un dieu de la lumière*, comme l'indique son nom¹⁰. Le geste ne serait-il pas en relation avec la nature même de la divinité ?

L'étude des gestes qui consistent à lever au ciel ou à porter à la tête un seul bras ou les deux bras, montre en effet que, s'ils peuvent prendre suivant les circonstances des significations variées, ils sont souvent aussi *caractéristiques des dieux lumineux*.

1) Amazone de Berlin, Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 324, 2.

2) *Ibid.*, III, p. 35.

3) *Ibid.*, III, p. 39.

4) *Ibid.*, II, p. 408.

5) Roscher, *Lexikon*, s. v. Securitas, p. 596; le type de la déesse est tout à fait celui de l'Apollon lycien.

6) Roller, *Les catacombes de Rome*, I, pl. XXXVIII.

7) Perrot, *Praxitèle*, p. 67; Collignon, *Scopas et Praxitèle*, p. 96.

8) Perrot, *op. l.*, p. 67; Roscher, s. v. Lykeios, p. 2177.

9) Roscher, s. v. Lykeios, p. 2176; s. v. Apollon, p. 431.

10) Roscher, s. v. Lykeios, p. 2175; s. v. Lykios, p. 2177; s. v. Apollon, p. 423; *Dict. des Ant.*, s. v. Apollon, p. 313; cf. aussi le sens lumineux de Zeus Lykaïos, *ibid.*, s. v. Lykaïos, p. 1436-7.

* * *

Les bras levés au ciel.

Les personnages qui portent sur leur tête un *fardeau*, le soutiennent de leurs deux bras levés : cette attitude naturelle est celle de toutes les canéphores et caryatides, de tous les atlantes, à quelque pays, à quelque date qu'ils appartiennent¹.

C'est encore un geste instinctif que de lever les bras au ciel pour exprimer le *désespoir*, la *lamentation*², la *résignation* ; l'*humilité* et la *renonciation* devant le vainqueur, auquel on se présente désarmé ; la *supplication*, la *prière* adressée aux dieux qui demeurent au-dessus des mortels, et vers qui ceux-ci tendent les bras, comme l'enfant tend les bras à sa mère³.

Ces deux notions, l'une matérielle, celle de fardeau à soulever et à porter ; l'autre spirituelle et affective, celle de la prière, de la supplication, sont fondamentales, et semblent être à l'origine des divers gestes consistant à lever les bras, qui, au cours des siècles, on pu prendre des acceptions secondaires.

* * *

C'est pour les mortels, dans tous les pays de l'antiquité, le geste de la *prière*, de l'*adoration*⁴, du *serment*⁴, de l'*impréca-*

1) Chaldée : Evéts, *The canephoros in early chaldean art*, 1891 ; Perrot, *Hist. de l'art*, II, p. 530, fig. 243 ; Perse : Perrot, *op. l.*, IV, p. 832-3, fig. 489-90 ; Grèce et Rome, *Dict. des ant.*, s. v. Caryatides, Canephorae, Atlantes ; sur l'origine des caryatides, Homolle, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1899, p. 633-4 ; 1908, p. 232 sq. ; *Rev. arch.*, 1916, I, p. 422 ; *Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, avril ; Orsi, *Monumenti antichi*, XIV, 1904, p. 779 sq.

2) Sur une palette de l'Égypte primitive, l'homme foulé par le taureau royal lève éploré les bras en l'air, *Bulletin de Correspondance hellénique*, XVI, pl. I ; Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 137, fig. 88.

3) Ex. stèles funéraires grecques.

4) Spencer, *Rev. phil.*, 1878, 5, p. 522 sq. ; *Dict. des ant.*, s. v. Adoratio. En Égypte, Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique*,

tion¹, de la prophylaxie². Le moyen-âge l'usait encore dans une sorte d'ordalie : les personnes trop faibles pour recourir au duel judiciaire tenaient pendant la messe les bras levés devant une croix ; on donnait raison à ceux qui gardaient le plus longtemps cette posture fatigante³, car n'était-ce pas ainsi que jadis Moïse avait remporté la victoire⁴ ?

Mais c'est aussi, pour les divinités, le signe de leur puissance, de la protection, de la bénédiction qu'elles accordent aux mortels, et nombreuses sont leurs images qui lèvent ainsi les bras⁵, en Egypte, en Chaldée et en Assyrie, chez les Hétéens, dans l'art égéen, dans les cultes syro-puniques⁶, en Grèce⁷, à Rome, dans le christianisme⁸.

p. 169, fig., etc. ; en Chaldée et Assyrie, Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 38 sq., etc. ; Grèce égéenne, Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 375, fig. 380, etc. ; c'est le geste de la Pietas romaine, *Dict. des ant.*, s. v. Pietas ; orants et orantes chrétiennes, Roller, *Les Catacombes de Rome*, II, pl. LXX, p. 153 ; LXXV, p. 204 ; LXXVII, LXXVIII, p. 222 ; I, pl. XLVI, p. 286 ; XLVII, p. 288 ; XLVIII, p. 291 ; XLIX, p. 293 ; L, p. 296 ; Sittl, *Die Gebärden*, p. 396 ; Bréhier, *L'art chrétien*, 1918, p. 35 sq., 54, 55. Les orants chrétiens auraient emprunté ce geste à la Pietas romaine, *Rev. arch.*, 1910, I, p. 199.

5) Glotz, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1906, p. 110.

1) *Ibid.*, p. 184 ; *Rev. arch.*, 1916, I, p. 96.

2) Démon assyrien, Perrot, *Hist. de l'art*, II, p. 496 ; figurines prophylactiques, *Rev. des ét. grecques*, 1914, p. 65 ; *Gaz. arch.*, 1876, p. 119 ; *Rev. arch.*, 1916, I, p. 96.

3) *L'Anthropologie*, 1910, 11, p. 355, d'après le *Correspondant médical*.

4) Parallèles en Australie, *L'Anthropologie*, 1902, 13, p. 281, note 1.

5) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 21 ; Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 34 ; Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 9, 14 ; *Gaz. arch.*, 1877, p. 29 sq. ; Cumont, *Mithra*, I, p. 301, note 4 ; Dussaud, *Bull. Mém. Soc. anthr. de Paris*, 1906, p. 126, note 2 ; *Rev. arch.*, 1905, V, p. 168 ; *Rev. hist. des rel.*, 1905, LI, p. 44, etc.

6) Geste des dieux et des mortels, stèles puniques, Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 35 ; sarcophages de Carthage, *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1899, pl. p. 553 ; 1898, pl. p. 618, 620, 626, 557 ; 1903, p. 13 ; terres cuites, *ibid.*, 1901, p. 581, fig. 1 ; 589, fig. 4 ; sur des rasoirs, p. 593 ; Cumont, *Rev. hist. des rel.*, 1914, LXIX, p. 2-3, etc.

7) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 21.

8) Le geste de l'orant et de l'orante est aussi celui de Christ bénissant,

* * *

Le geste est donc *commun aux dieux, dont il certifie la puissance, et aux mortels, qui les implorent*. C'est en effet un phénomène général que cette identité entre les gestes des dieux et ceux de leurs adorants. C'est ainsi, par exemple que les uns et les autres ramènent les bras sur leur poitrine¹; qu'à l'époque alexandrine, la déesse Némésis crachant dans son sein pour exprimer son aversion, on imite cet acte pour détourner sa colère². L'homme mime le geste et l'acte du dieu, dans la prière et le sacrifice; il en revêt les attributs, comme les vêtements, afin de s'identifier en quelque sorte à lui.

En Égypte, où les dieux soutiennent de leurs bras levés le ciel, le Pharaon et les adorants, en présence de Shou, imitent son attitude rituelle³. Bien des siècles plus tard, celui de la prière chrétienne, emprunté au paganisme⁴, tend à reproduire l'image de la passion divine: « Nous confessons la passion de Christ par le geste même de nos membres (Maxime)... Nous n'élevons pas seulement les mains, mais nous les étendons et nous les disposons suivant la passion du Seigneur (Tertullien)⁵. Et ce fut le désir de plusieurs mystiques, à différentes époques, que de répéter en réalité la crucifixion de Jésus.

* * *

Plus spécialement, dans toute l'antiquité, et même dans le christianisme, le geste qui consiste à lever les deux bras est *celui des dieux ignés et s'adresse aux divinités célestes et lumi-*

Roller, *op. l.*, II, pl. LXXXVIII, 3, p. 222; prétendus saints, *ibid.*, pl. LXXXVIII, 222; LXXVII, 213; prétendue Vierge à l'enfant, pl. LXXV, 204.

1) Figurines minoennes de Petsofa, *Rev. hist. des rel.*, 1905, LI, p. 47; bronze Guilhou, vi^e siècle, Reinach, *Répert. de la stat.*, IV, p. 344, 7.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Nemesis, p. 54.

3) Roscher, *Lexikon*, s. v. Schow, p. 572; Maspéro, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 169, fig., p. 103, fig.; p. 127, fig.

4) *Ci-dessus*, p. 39, note 4.

5) Cf. Roller, *op. l.*, I, p. 297; Martigny, *Dict. des ant. chrétiennes*, s. v. Prière.

neuses. Les textes soulignent cette relation. « *Habitus orantium sic est ut manibus extensis in coelum precemur* », dit Apulée. « *Preces diras manibus sublatis ad coelum fundentes* », dit Tacite en parlant des Druides¹. Et Saint Clément Romain : « *Elevons nos mains vers le Dieu tout puissant* »².

Les monuments vont en témoigner, eux qui unissent divers emblèmes cosmiques et ignés à cette attitude rituelle.



Le geste des deux bras levés au ciel, associé aux symboles de la voûte céleste, du disque, de la roue solaire.

En *Egypte*, des dieux soutiennent de leurs deux bras levés le firmament, ou le globe, le disque céleste³. Shou, prototype de l'Atlas grec et de l'Héraklès soutenant le monde⁴, soulève la voûte du ciel, et sépare ainsi Nouit, le ciel conçu sous la forme humaine ou sous celle de la vache, de Sibou, le dieu de la terre⁵; il porte de la même façon le disque où la barque du soleil⁶, et il est aidé par les dieux-étais, à l'attitude identique⁷. Le dieu acéphale, dont M. Delatte a expliqué le sens solaire⁸, tient à bras tendus le disque du soleil⁹, comme font les deux bras levés qui apparaissent seuls sur des stèles¹⁰; parfois Râ, le

1) Cf. *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 195.

2) Roller, *op. l.*, I, p. 297.

3) Le thème des dieux soutenant le monde est universel, Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 418 sq.; Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I, p. 69.

4) Roscher, *Lexikon*, s. v. Schow, p. 573; Maspero, *op. l.*, I, p. 127, note 4; *Rev. hist. des rel.*, 1885, XII, p. 131, note 2.

5) Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 127, p. 129, p. 169; Roscher, *Lexikon*, s. v., Schow, p. 577, 572; s. v. Nut, p. 487, fig. 2, p. 490, fig.

6) Maspero, *op. l.*, I, p. 169, fig.

7) Roscher, s. v. Schow, p. 673.

8) 'Ακέφαλος θεός, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1914; id., *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 39-40 (du tirage à part).

9) Jéquier, *Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, p. 5, fig.; Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, 1914, p. 19, fig. 3.

10) *Revue hist. des religions*, 1915, LXXII, p. 217, pl. I, p. 220.

soleil, à quadruple tête de bélier, occupe le centre du globe¹. Nout, dont le corps est parsemé d'étoiles, de disques et de croissants, et dont la chevelure se hérisse comme des rayons, soutient avec le même geste un pilier rectangulaire². Les deux bras levés sont l'hiéroglyphe du mot Kâ, double ou génie protecteur³, qui souvent surmonte la tête des statues, et qui tient parfois, comme Nout, un plan rectangulaire contenant un qualificatif⁴. La notion qu'exprime cet hiéroglyphe semble être celle de force et de vie, et peut-être que les deux bras répètent le geste magique qui confère la vie⁵.

* * *

Exprimant d'abord l'idée de soulever le fardeau céleste, comme le prouvent les monuments cités, et, dans l'hiéroglyphe, étant déterminatif des mots qui signifient « lever, élever⁶ », le geste divin de l'exaltation est devenu celui de l'adoration⁷, que répètent les dieux et les mortels sur les monuments égyptiens, spécialement quand ils vénèrent le soleil⁸.

La *Chaldée* connaît ce thème. Sur un cylindre babylonien, Schamasch, le dieu du soleil, sort des portes du ciel que surmontent deux lions; à côté de lui, on aperçoit les deux bras levés qui tiennent une étoile à huit rais⁹. Dès maintenant,

1) *Revue hist. des religions*, 1915, LXXII, p. 217, pl. I, p. 220.

2) Maspero, *op. l.*, I, p. 86, fig.

3) Moret, *Le Kâ des Égyptiens est-il un ancien totem?* *Rev. hist. des religions*, LXVII, 1913, p. 181 sq.; id., *Mystères égyptiens*, p. 199 sq.; id., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 225 sq.; p. 227, fig. 65; Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 93, fig.; *Rev. hist. rel.*, 1913, LXVIII, p. 10; Dussaud, *Civilisations préhelléniques* (2), p. 378.

4) Moret, *Mystères égyptiens*, p. 205, fig. 41, 207, fig. 42.

5) *Ibid.*, p. 218, note 2.

6) Moret, *op. l.*, p. 218, note 2.

7) *Ibid.*, pl. VII, 2, p. 200, etc.

8) Maspero, *op. l.*, I, p. 103, fig.; 109 fig.; 129, fig.; id., *Égypte*, p. 276, pl. II; p. 281, fig. 527; Roscher, s. v. Schow.

9) Roscher, *Lexikon*, s. v. Schamasch, p. 546, fig. Comparer avec l'hiéroglyphe égyptien, Moret, *op. l.*, p. 205, fig. 41.

on notera l'association du dieu solaire à forme humaine, des lions, des signes aniconiques, et du geste, qu'on retrouvera sur d'autres monuments. Les divinités féminines, comme les adorants, lèvent les bras au ciel sur les cylindres¹.

On sait que la sculpture *hittite* a subi la double influence de l'Égypte et de la Chaldée. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à voir le relief d'Eflatoun-Bounar couvert de personnages qui lèvent les bras au ciel; les deux plus grands, que leur position centrale, leur taille, le chapeau pointu de l'un², désignent comme des divinités, tiennent au-dessus d'eux, à bras tendus, le globe ailé du soleil, et, de plus, un immense globe ailé plane sur toute la composition³. C'est assurément un couple de dieux mâle et femelle, que montre encore étroitement unis un relief d'Iasilikaia⁴ où le dieu à haut bonnet pointu enlace la déesse à bonnet rond. C'est le couple babylonien du dieu solaire et de sa parèdre, qui apparaît aussi sur des moules en serpentine du Cabinet des Médailles⁵ et du Louvre; ce dernier, provenant de Thyatire⁶, et sans doute d'origine mésopotamienne, entoure le couple divin des symboles que nous continuerons à lui voir associés pendant des siècles, les disques crucifères et radiés, le geste des bras levés, et le lion.

M. Poulsen a publié une figurine en ivoire du Musée du Louvre⁷, qu'il rattache à l'art hittite. Une femme vêtue, debout, lève les bras en l'air et soutient un bloc rectangulaire incisé d'ornements. Détail curieux, que M. Poulsen ne sait comment

1) La déesse Sala, Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 117, fig. 121; adorants, p. 38 sq., passim; une grande main levée sur un piédestal accompagne un personnage levant les bras en signe d'adoration, p. 44, n° 23.

2) Cf. le relief de Iasilikaia, Perrot, *op. l.*, IV, p. 637, fig. 313.

3) *Ibid.*, p. 731, fig. 356; 737, fig. 358; Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, p. 58.

4) Perrot, *op. l.*, IV, p. 645, fig. 321.

5) *Ibid.*, V, p. 302, fig. 210; dieu au bonnet pointu, et déesse tenant ses seins.

6) *Ibid.*, V, p. 300, fig. 209.

7) *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, p. 56, fig. 57.

expliquer, il n'y a point de tête, et le bloc en occupe la place. Ici encore, l'inspiration égyptienne est évidente. Le bloc rectangulaire est celui que porte Nouit sur ses cheveux hérissés; l'hiéroglyphe des bras levés sans tête, l'acéphalie sont aussi ceux du dieu solaire tenant le disque. Une statuette d'ivoire de l'Acropole d'Athènes, reproduit cette curieuse attitude. et M. Poulsen la rapproche avec raison de la précédente¹. Nous signalerons plus loin un autre monument, peut-être hittite lui aussi, qui est une variante de ce thème.

*
* *
*

Sur un moule crétois trouvé à Sitia, un énorme disque crucifère, le soleil, est accosté par un personnage féminin. qui, debout, le bas du corps vêtu, tient des fleurs dans ses bras levés². Des figurines syriennes répètent ce type³ : c'est en cette attitude, et avec ces attributs, que l'art égyptien représente la déesse Qadesh, montée sur le lion,⁴ elle n'est autre que la déesse babylonienne, l'Astarté, l'Anaïtis des Grecs. Il est souvent difficile de dire si c'est la déesse ou ses servantes, puisque les deux types se confondent. Sur une gemme minoenne d'Isopata⁵, des femmes levant les bras, dont les unes tiennent des fleurs, semblent être des prêtresses; et c'est peut-être encore une servante de la déesse que cette femme aux fleurs, sur une bague de Mycènes⁶, bien que la position assise convienne plutôt à une divinité⁷.

1) Poulsen, *op. l.*, p. 112, fig. 118.

2) Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 391, fig. 289; Déchelette, *Manuel d'arch. préhistorique*, II, p. 460, fig. 191.

3) Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 95, fig. 107.

4) Perrot, *Hist. de l'Art*, I, p. 713, fig. 480; Contenau, *op. l.*, p. 72, fig. 72; Maspéro, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, II, p. 159, fig.; Roscher, s. v. Juno, p. 613, fig.; s. v. Astarté, p. 653, fig.

5) Dussaud, *op. l.* (2), p. 375, fig. 280.

6) *Ibid.*, p. 387, fig. 287.

7) Lagrange. *La Crète ancienne*, p. 68 69, reconnaît une déesse. Cf. Sargon en adoration devant l'arbre sacré, levant une main et tenant une branche de fleurs dans l'autre, Perrot, *Hist. de l'art*, II, p. 513, fig. 235.

Qu'elle lève les bras tenant des fleurs, qu'elle les allonge contre le corps, qu'elle porte ses mains à ses seins féconds ou à son sexe exubérant. qu'elle soit montée sur les fauves ou les brandisse, qu'elle relève sa draperie¹, c'est toujours la même déesse, la grande déesse babylonienne, dont on peut suivre les avatars dans la Tanit punique, l'Aphrodite céleste des Grecs², et dont les traits caractéristiques subsisteront jusque dans l'art gallo-romain³. Sur le moule en serpentine de Thyatire, déjà cité⁴, de style babylonien, elle apparaît debout, les mains sur la poitrine, entourée des symboles qui l'accompagneront bien des siècles plus tard encore, les disques crucifères et radiés, le lion, et, en plus, d'un emblème dont on a méconnu le sens, rectangle surmonté de deux tiges aux bouts dentelés, qui est en réalité le signe des deux bras levés, déjà vu sur un cylindre babylonien du dieu Schamasch.

Dans l'art *punique*, le symbole de Tanit, qui est l'Aphrodite orientale, lève au ciel les deux bras ; il continue à être accompagné des emblèmes solaires et lunaires, croissants, disques rayonnants, rosaces⁵, et de la colombe d'Astarté et d'Aphrodite⁶ ;

1) Contenau, *op. l.*, p. 89 sq., ci-dessus, p. 134.

2) Cf. bijou d'or lydien, la déesse nue, aux bras allongés contre le corps, est accompagnée de disques à rosaces, de têtes de taureaux et de béliers, animaux que nous rencontrerons plus loin encore, Perrot, *Hist. de l'Art*, V, p. 295, fig. 203.

3) Cf. p. 33.

4) *Rev. arch.*, 1885, V, 54 sq. ; Perrot, *Hist. de l'Art*, V, p. 300, fig. 209 ; ci-dessus, p. 44.

5) Perrot, *op. l.*, III, p. 78-9 ; Roscher, s. v. Saturnus, p. 443 ; Sittl, *op. l.*, p. 307 ; coffret en terre cuite de Carthage, *Comptes-rendus Académie*, 1899, p. 98.

6) Cf. déesse aux colombes de Mycènes, Dussaud, *op. l.* (2), p. 373, fig. 278, la colombe, attribut d'Aphrodite, accompagne parfois les figurines de la déesse aux bras levés, support de miroir (cf. p. 47) ; elle accoste aussi le symbole de Tanit, *Gaz. arch.*, 1880, VI, pl. 3 ; Perrot, *op. l.*, III, p. 253, fig. 192 ; dans l'art chrétien des catacombes, l'orante aux bras levés est accompagnée de deux colombes, Roller, *op. l.*, II, pl. LXXVII, 6 ; p. 213 ; pl. LXXVIII, 5, p. 222 ; *Rev. hist. des religions*, IX, 1884, p. 125. A travers toute l'antiquité, on retrouve donc aussi l'association de l'animal avec le geste des bras levés.

ces motifs sont aussi associés à la main levée si fréquente sur les stèles puniques ¹.

* *

L'art grec s'inspire de cette donnée. Sur un vase du VI^e siècle, un personnage, sous le trône de Zeus assis, le soutient de ses bras levés, comme il soutiendrait la voûte céleste que représente le dieu ². On sait que les pieds de miroirs archaïques ³ sont souvent constitués par des figurines d'Aphrodite ⁴ et d'Apolon ⁵, qui lèvent les deux bras pour soutenir le disque du miroir. On a dit que les miroirs grecs ont été empruntés à l'Égypte, par l'entremise des Egéens ⁶; en tout cas le motif de la figurine féminine, nue, levant les bras, est déjà utilisé comme support de miroir dans l'art égyptien ⁷.

Ce geste n'est ici pas uniquement nécessité par la fonction architectonique des personnages, mais, comme dans les monuments précédents, il est encore en relation avec le disque céleste, auquel est assimilé le disque du miroir qui en a la forme. C'est là un symbolisme fréquent. Le miroir, disait Jean le Lydien, est l'image du ciel éclatant ⁸. Cette identification explique l'ornementation curieuse de certains miroirs romains de prototypes hellénistiques, dont les bords découpés en arcs de cercles, ou plutôt en croissants, portent de petites boules ⁹. Déjà sur un cylindre assyrien, le dieu solaire, sous forme

1) Perrot, *op. l.*, III, p. 52, fig. 14; 53, fig. 15; 253, fig. 192; *Gaz. arch.*, VI, 1880, pl. 3, p. 10.

2) Perrot, *Hist. de l'art*, X, p. 107, fig. 76.

3) Sur ces pieds de miroir, Michon, *Monuments Grecs*, 1893, p. 1 sq.; *Dict. des ant.*, s. v. *Speculum*, p. 1424; Klein, *Praxiteles*, p. 296, note 1; Wiegand, 73^e *Winckelmannsprogramm*, 1913, p. 819, référ.

4) Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 327 sq.; III, p. 101; IV, p. 196 sq.

5) *Ibid.*, II, p. 88 sq.; III, p. 256; IV, p. 48.

6) *Dict. des ant.*, s. v. *Speculum*, p. 1422-3.

7) Perrot, *op. l.*, II, p. 795, fig. 451.

8) *De Mens.*, IV, 38, 9; *Gaz. arch.*, VI, 1880, p. 32.

9) *Monuments Piot*, V, 1897, p. 191; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1895, p. 582. Miroirs de Boscoreale.

humaine, levant le bras, est entouré d'un disque dont les rayons sont bouletés¹. Le soleil bouleté figure sur une monnaie gauloise du 1^{er} siècle av. J.-C.². Sur une figurine gallo-romaine, le disque du soleil, échancré en arcs de cercle sur ses bords comme les miroirs romains, porte les mêmes boules³. Sur une lampe romaine, un croissant bouleté à ses deux extrémités, supporte le buste de Jupiter⁴, et un croissant semblable, qui servait de pendeloque, a été trouvé dans les fouilles romaines des Tranchées à Genève⁵. Le chaton d'une bague romaine de basse époque est constitué par un disque entouré de globules⁶. En étudiant ailleurs le curieux motif des cornes bouletées que portent les bovidés dans l'art celtique⁷, j'ai signalé la valeur cosmique de cette ornementation⁸.

La surface du miroir assimilée au globe du monde est souvent couverte de motifs qui précisent ce sens. Sur des miroirs celtiques, ce sont les trois disques⁹. Sur des miroirs étrusques, ce sont les Dioscures, que séparent leurs attributs habituels, les étoiles de formes diverses; c'est Apollon en face d'Aphrodite, ayant entre eux le disque radié dans lequel apparaît le buste humain du dieu¹⁰, et cet Apollon lève le bras, selon le geste caractéristique de Sol, qu'il fait aussi sur un manche de miroir en relief¹¹.

1) Roscher, s. v. Sterne, p. 1479, fig. 43.

2) Blanchet et Dieudonné, *Manuel de numismatique française*, I, p. 64, fig. 107.

3) Tudot, *Collection de figurines*, pl. 31; Blanchet, *Mém. Soc. nat. des ant. de France*, 1890, 51, pl. I, 3.

4) Arch. Anzeiger, 1915, p. 27-8, fig. 6.

5) *Les croyances religieuses et superstitieuses de la Genève antérieure au christianisme*, Bulletin de l'Institut national genevois, XLII, 1917, p. 309.

6) Henkel, *Die römischen Fingerringe d. Rheinlandes*, 1913, p. 272-3.

7) Ex. Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1512-3; *Indicateur d'ant. suisses*, VII, 1906, p. 271 sq., etc.

8) *Les cornes bouletées des bovidés dans l'art celtique*, Rev. arch., 1917, I, p. 124 sq.

9) Déchelette, op. l., II, 3, p. 1288, fig. 558; cf. mon article *Les trois points solaires*, Rev. des ét. grecques, 1916, p. 1 sq.

10) Dict. des ant., s. v. Speculum, p. 1428, fig. 6536.

11) Ibid., p. 1424, fig. 6527.

Le geste d'Apollon et d'Aphrodite soutenant le miroir est identique à celui d'Atlas soutenant le globe étoilé, sur une peinture de vase grecque¹.

En Égypte, Râ, dans le disque porté par les deux mains, montre une quadruple tête de bélier², et Shou qui soulève de ses deux bras le ciel, est aussi un lion³; en Chaldée, le dieu-soleil est accompagné des lions et du geste des bras levés⁴. D'une façon générale, on sait que le lion⁵ et le bélier⁶ sont des symboles solaires et ignés, que ce soit en Égypte, dans l'Orient sémitique, en Grèce, à Rome, et ultérieurement encore. Or l'Apollon des pieds de miroirs grecs, qui lève les bras, est souvent accompagné de béliers⁷ et de lions⁸, dont il peut empoigner la queue, suivant le geste oriental du dieu dompteur des fauves⁹. Comme les béliers, les lions sont opposés par leur arrière-train, et de nombreux monuments romains continuent à les montrer en cette posture, séparés l'un de l'autre par un personnage humain¹⁰, par une tête humaine¹¹, ou par une palmette¹²; parfois les fauves dévorent une tête de bélier, qu'ils tiennent entre leurs pattes de devant¹³; suivant un groupement

1) Reinach, *Répert. de vases*, I, p. 236.

2) Cf. p. 43.

3) Roscher, *Lexikon*, s. v. Schow, p. 573.

4) Cf. p. 43.

5) Cf. *Rev. hist. des rel.*, 1916, 73, p. 188, etc.

6) Belier solaire, Roscher, s. v. Sol., p. 1202, etc.

7) Reinach, *Répert. de la stat.*, II, 88, 5, 8; 89, 1, 2 (Ulysse sous le bélier), 8 (beliers et lions), etc.

8) *Ibid.*, II, p. 89, 8, p. 90, 1, 2, 4, etc. Lion, attribut d'Apollon, *Dict. des ant.*, s. v. Apollon, p. 317, note 148.

9) Ci-dessous, p. 68.

10) Reinach, *Répert. de la stat.*, IV, p. 461, 3.

11) *Ibid.*, IV, p. 460, 7; Arpad Buday, *Travaux de la section numismatique et archéologie du Musée national de Transylvanie à Kolozsvár*, VII, 1916, n° 1, p. 43 sq., 99 sq. (ex. divers; Buday note avec raison le sens solaire de ces monuments); lion seul avec tête humaine, Reinach, *op. l.*, p. 461, 1.

12) *Ibid.*, IV, p. 470, 1. Ci-dessous, lions adossés, avec roue solaire sur le dos, p. 62.

13) *Ibid.*, IV, p. 461, 3; II, p. 722, 4.

que nous aurons l'occasion de trouver plus loin, et qui est en relation avec les thèmes cosmiques. Les béliers adossés accompagnent aussi le gorgoneion¹. Cette symétrie des fauves est-elle purement ornementale, ou a-t-elle quelque sens ? Ce sont deux lions qui surmontent les portes du ciel sur les cylindres babyloniens², et ce sont deux lions adossés, ayant entre eux le disque solaire, qui en Égypte symbolisent « hier » et « ce matin »³. Le thème, accompagné du globe ailé, se trouve en pays hellénique⁴.

Remarquons encore ceci : la palmette qui unit la statuette au disque du miroir⁵, et que soutient le personnage, rappelle souvent de fort près le globe ailé assyrien et égyptien⁶, celui que soutiennent les dieux sur le relief hittite d'Eflatoun-Bounar⁷.

On peut en conclure que c'est, sous forme hellénisée, le même thème qui continue à orner les miroirs. Apollon et Aphrodite célestes portent le globe du monde, comme ailleurs ils sont montés sur ce globe⁸; ainsi Niké, elle aussi, peut-être indifféremment montée sur le globe, ou le tenir au-dessus d'elle⁹. Ce type d'Apollon et d'Aphrodite au bras levés se rencontre encore en figurines indépendantes¹⁰.

*
* *

Sur le cratère Blacas du British Museum, le char d'Hélios s'élance étincelant dans le ciel; c'est le jour qui naît, et des

1) Reinach, *Répert. de la stat.*, IV, p. 511, 7. Sur le sens cosmique du Gorgoneion, *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 109.

2) Cf. p. 43.

3) Maspero, *op. l.*, I, p. 141, fig.

4) Un couronnement de stèle chypriote montre les fauves adossés, et le globe ailé, Perrot, *op. l.*, III, p. 117, fig. 54.

5) Reinach, *Répert.*, II, p. 25, 1, 2, 5, 7; II, p. 88, 1; IV, p. 48, 3, 4, 5, etc.

6) Roscher, s. v. Sonne, p. 1175, fig. 4.

7) Cf. p. 52.

8) Aphrodite et Apollon de Sierre, p. 78-80.

9) Relief de Bath, Reinach, *Répert. des reliefs*, II, p. 437; A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 15, pl. II, 1.

10) Apollon, *Répert. de la stat.*, II, p. 89, 5, 6; p. 592, 4; III, p. 26, 1, 3, 7; Aphrodite, *ibid.*, II, p. 364, 6.

enfants nus, le précédant, sont les étoiles qui plongent dans la mer : l'un de ces enfants salue le maître du ciel en levant les bras ¹. Des jeunes gens font le même geste, sur une gemme, en assistant à la chute de Phaëthon qui a voulu imprudemment diriger le quadrigé d'Hélios ². C'est le geste des Satyres à qui apparaît Hélios dans le disque radié, geste d'adoration de ces êtres qui sont souvent associés au dieu lumineux ³, plutôt que de surprise et d'effroi. Un sarcophage romain de Messine ⁴ illustre, prétend-on, le mythe de Dédale et d'Icare; mais les deux jeunes gens nus, ailés, qui occupent le centre de la composition, sont plutôt que Dédale et Icare, des génies solaires, puisqu'ils encadrent une image d'Apollon au repos, appuyé sur un pilier et tenant de la droite un rameau de laurier, et qu'ils font le geste rituel. On sait qu'Ixion est l'ancien dieu solaire inscrit dans la roue, tel qu'il apparaît dans l'art assyrien, et que la mythologie grecque l'a transformé en damné ⁵; or, sur un vase de Berlin ⁶, au-dessous du maudit attaché sur sa roue brûlante, une Erinyes, debout, de face, lève vers la roue ses bras dont l'un brandit une torche ⁷; c'est assurément une transposition du vieux motif que nous étudions. Nous en trouvons sans doute une autre dans le mythe de Tantale, dont l'une des punitions consiste à subir la menace d'un rocher suspendu sur sa tête et prêt à l'écraser; détail caractéristique, parfois le damné est lui-même suspendu entre ciel et terre ⁸. Il lève les

1) Roscher, s. v. Helios, p. 2010, fig.; Walters, *Hist. of anc. Pottery*, II, p. 78, pl. LIII; *Dict. des ant.*, s. v. Sol, p. 1379, fig. 6489.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Sol, p. 1380, fig. 6495.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Sol, p. 1379, fig. 6488; Roscher, *Lexikon*, s. v. Helios, p. 1998, fig.; sur les relations entre Hélios et les Satyres, *Rev. des études grecques*, 1916, p. 2; cf. les têtes de Satyres ornant les réchauds, les lampes antiques, donc en relation avec l'élément igné, *Rev. hist. des rel.*, 1915, LXXII, p. 27, 19, etc.

4) Reinach, *Répert. de reliefs*, III, p. 58, 4.

5) Reinach, *Cultes*, II, p. 183; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 145.

6) Roscher, s. v. Ixion, p. 770, fig.

7) Sur le bras levé tenant la torche, cf. p. 67.

8) Roscher, s. v. Tantalos, p. 79; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 146.

bras pour s'en défendre, faisant le même geste d'Atlas avec qui il a été confondu, car lui aussi, dans une version, a porté le ciel¹. Il se peut que ce soit un héros solaire², tout comme Ixion, avec qui il est associé sur un relief de sarcophage³. Hercule, qui a de nombreuses relations avec le Soleil, remplace Atlas pour soutenir la voûte du ciel⁴, et, comme tel, dérive peut-être de prototypes égyptiens⁵. Plusieurs des gestes qu'il fait sont ceux des dieux lumineux; on le voit lever, comme Sol, la main à sa tempe, et, sur une bague d'or où il est uni à Junon, il soutient de ses bras le chaton ovale, équivalent du globe terrestre⁶.

*
* *

Une fresque de Tarquinies montre un des Aloades, ces fils de la Terre qui tentèrent d'escalader le ciel, comme un géant anguipède levant les bras pour soutenir le ciel⁷. Sur un relief de Dolichénus, le dieu tient la roue dans sa droite levée⁸. Un anguipède soutient un plateau, la voûte céleste, sur laquelle passent les Dioscures à cheval⁹.

Sur les reliefs *mithriaques*, on retrouve le personnage au bonnet pointu, tenant le disque de ses bras levés, et tel que le montrait l'art hétéen¹⁰. Mithra naissant à mi corps du rocher, symbolise la lumière qui jaillit du ciel conçu comme une voûte solide; le dieu lève les bras¹¹ et tient la torche, le couteau¹², ou exalte d'une main le disque solaire, alors que l'autre repose

1) Roscher, s. v. Tantalos, p. 79; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 78.

2) *Ibid.*, p. 80.

3) *Ibid.*, p. 83, fig. 3.

4) *Dict. des ant.*, s. v. Hercules, p. 97.

5) *C.* p. 43.

6) Roscher, s. v. Heraklès, p. 2261, fig.

7) *Dict. des ant.*, s. v. Aloadae, p. 187, fig. 226.

8) Roscher, s. v. Ramman, p. 56, 17.

9) Jullian, *Rev. des ét. anc.*, 1919, p. 62.

10) Relief de Neuenheim, *Dict. des ant.*, s. v. Mithra, p. 1952, fig. 5093.

11) Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 480, 2-5.

12) Roscher, *Lexikon*, s. v. Mithra, p. 3046, fig. 4.

sur la hanche¹; quant à Sol, faisant son geste caractéristique, que l'on examinera plus tard, il est fréquent sur les monuments mithriaques². Il est inutile de rappeler le sens solaire de ce culte oriental.

On sait combien est fréquent, sur les sarcophages *romains*, le thème des Eros tenant le médaillon dans lequel apparaissent les bustes des défunts ou une inscription commémorative : ce médaillon n'est autre que le disque du soleil où, suivant l'eschatologie de la fin du paganisme, les âmes des mortels sont allées se confondre³. Parfois, d'autres enfants⁴, ou un Triton marin⁵, les aident à supporter le disque, de leurs bras levés. La symbolique romaine fait parfois lever à Pietas ses deux bras au ciel, suivant le geste de l'adoration⁶, et une comète la surmonte⁷.

Si la date du vase de Gundestrup est discutée, nul ne nie que les thèmes qui l'ornent appartiennent à la mythologie *celtique* et sont cosmiques. Parmi les divers bustes qui couvrent son pourtour, on voit celui d'un dieu qui lève au ciel les deux bras dont l'un tient la roue solaire⁸; les autres bustes qui font le même geste tiennent des animaux⁹, des humains¹⁰, ou ne tiennent rien¹¹; un autre est celui d'une déesse qui lève la droite, cependant qu'une petite figurine féminine coiffe à gauche les boucles de sa chevelure : c'est le thème de l'Aphrodite Anadyomène fusionné avec celui de la divinité au geste d'exaltation. Nous reviendrons plus loin sur la curieuse

1) Relief de Neuenheim, *l. c.*

2) Ex. relief de Sidon, *ibid.*, p. 1952, fig. 5092.

3) Sur ce symbolisme, *Rev. arch.*, 1919, I, p. 118 sq.

4) S. Reinach, *Répert. de reliefs*, III, p. 254, 1; II, 257, 1.

5) *Ibid.*, III, p. 297, 1.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Pietas.

7) Sittl, *Die Gebärden*, p. 308.

8) *Rev. des études anciennes*, X, 1908, pl. VI.

9) *Ibid.*, pl. VII, IX, 2.

10) *Ibid.*, pl. X, 2.

11) *Ibid.*, pl. VIII, 2.

association de ces deux motifs¹. comme sur la parenté de tous ces gestes qui sont réunis sur le vase de Gundestrup. Le type du dieu exaltant la roue solaire est encore connu par des figurines gallo-romaines : il soutient du bras droit la roue, et pose parfois la main gauche sur la tête d'un personnage qui lève vers lui les deux bras².

* *

L'iconographie chrétienne a continué à associer le geste des deux bras levés au globe céleste. Sur une peinture des Catacombes de Rome³, illustrant la légende de Jonas, un personnage se tient à la proue de la barque; debout, les deux bras levés suivant le geste habituel de la prière, il symbolise le fidèle qui implore la protection divine. Celle-ci ne se fait pas attendre. Dans le ciel apparaît un buste humain dans un disque, qui tend vers lui la main, et plutôt qu'il ne saisit le naufragé par les cheveux, le bénit. On a signalé l'analogie de cette figure divine avec le type de Sol, tel qu'il apparaît sur des lampes romaines du même temps⁴; c'est en effet la transposition chrétienne du vieux thème dont nous poursuivons les vicissitudes. Sur des verres dorés et sur des médailles de dévotion⁵, Christ dans le ciel, en pied ou en buste, tient des deux mains levées des couronnes qu'il va poser sur la tête des élus; sur une médaille représentant le martyre de Saint-Laurent, l'âme du saint s'échappe sous l'aspect d'une orante aux bras levés, surmontée de la couronne que la main divine sortant du ciel va poser sur sa tête⁶; et sur des épitaphes, l'orante porte de la même façon la couronne au-dessus de sa tête⁷. Il

1) *Ibid.*, pl.

2) Blanchet, *Mém. Soc. nat. des Antiquaires de France*, 51, 1890, pl. II, n° 25; p. 187-8; Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, II, p. 8 et 9; Roscher, s. v. Taranis, p. 90; *Rev. hist. des rel.*, 1915, LXXIII, p. 195.

3) Roller, *Catacombes de Rome*, I, pl. XXVI, 3, p. 1-2.

4) Roller, *l. c.*

5) *Ibid.*, II, pl. LXXIX, 8-10; pl. XCIII, 9.

6) *Ibid.*, pl. XCIII, 7.

7) *Ibid.*, pl. XCII, 3.

s'agit ici de couronnes; mais on sait que dans toute l'antiquité, depuis la Chaldée¹ jusque dans la symbolique romaine, la couronne, équivalent du disque, de la roue, a un sens cosmique et solaire² qu'elle a conservé jusque dans les coutumes populaires des temps modernes³. De nombreux thèmes de l'iconographie grecque et romaine, où apparaît la couronne, sont en relation avec les divinités et les rites célestes⁴, et ceux de l'iconographie chrétienne que nous avons cités en sont les successeurs.

* *

En étudiant ici même les prototypes paiens du type chrétien de Daniel, si fréquent sur les plaques, de ceinturons de l'art barbare, on a signalé la curieuse représentation qui orne une agrafe franque de Vellechevreux, au Musée de Besançon⁵. Sous un disque dans lequel s'inscrit la fleur solaire à quatre pétales, telle que la connaît déjà l'art assyrien⁷, un personnage se tient debout, les deux bras levés au ciel. Ses mains sont des croix, auxquelles sont suspendus de petits globes, et la main

1) Les dieux chaldéens et assyriens tiennent souvent des couronnes; sur un cylindre, une déesse, peut être l'épouse du soleil, la tient à la main en signe de victoire, Heuzey, *Rev. arch.*, 1895, 26, p. 302, fig. 5; dieux planétaires tenant des couronnes, Roscher, s. v. Nebo, p. 67, fig. 12.

2) Cumont, *Rev. hist. des rel.*, 1910, LXI, p. 144 sq.;

3) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 31; 1885, 6, p. 188-9; Deloche, *Mém. Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1891, 32, p. 163, 192 sq.; Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 187, note 4.

4) Couronnement de l'arbre sacré, sur la mitre crétoise d'Hérakleion, *Rev. hist. des rel.*, 1914, LXX, p. 43. Niké tenant la couronne, et aussi montée sur le globe du monde; Niké couronnant Jupiter Dolichenus qui brandit hache et foudre, *Répert. de reliefs*, II, p. 92, 2, etc.

5) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 186 sq. Daniel dans la fosse aux lions.

6) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 191 (indiquée à tort comme provenant de Sion, au Musée de Lausanne); 1915, LXXII, p. 15-6, fig. 7, 3.

7) Roscher, s. v. Schamasch, p. 539, fig. 5; 555, fig. 16-8; cf. mon article *La croyance au trèfle à quatre feuilles* Pages d'Art, Genève, 1917, p. 239 sq.,

droite de plus brandit le fouet, qui dans l'antiquité¹ est l'attribut caractéristique de Sol et des divinités solaires en général. Sur un médaillon de Constantin, Sol lève de même les bras, dont l'un tient le fouet². Ce personnage, qui pour des chrétiens pouvait être Jésus, assimilé au soleil, est assurément le Soleil, sens que précisent les nombreux petits disques (quelques-uns sont radiés), le grand disque fulgurant, les zigzags, dont le champ de la plaque est parsemé. Nous savons maintenant quels sont les prototypes auxquels se rattache cette image, si tardive qu'elle soit. Sur les nombreuses plaques de ceinturons barbares où il apparaît, le personnage aux bras levés, qui était pour les chrétiens Daniel, a la même origine païenne; aussi n'est-il pas étonnant de le voir inscrit dans le disque³, porter sur sa poitrine le disque radié⁴, consteller sa robe de petits disques parfois disposés en triangle, trois par trois⁵, et s'entourer d'autres symboles très anciens au sens cosmique évident, croix, cornes, croissants, etc. Le thème de Daniel aux bras levés, dans la fosse aux lions, fort usité aussi dans l'art barbare, n'est qu'une variante de celui-ci, et a les mêmes origines païennes.

Au XII^e siècle encore, l'exaltation du disque solaire apparaît sur la croix d'Engelberg : le jeune homme assis sur le lion lève dans la droite le disque humain du soleil, et dans la gauche une torche⁶.

Enfin, pour montrer que cette donnée est générale, indépen-

1) *Gaz. arch.*, 1880, VI, p. 202, fig. (Sekhet égyptienne, sur son char); Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 293; de Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, p. 302; Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 31 sq. (du tirage à part); *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1913, p. 254, etc.

2) *Mélanges Boissier*, p. 50.

3) *Rev. hist. des rel.*, 1915, LXXII, p. 15, fig. 7, 2;

4) *Ibid.*, p. 96, fig. 37, 1.

5) *Ibid.*, 1916, LXXIII, p. 194-5.

6) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 190, fig. 3. sur le motif du personnage assis sur le lion, de sens solaire, cf. ci-dessous, p. 57, 59, 62.

dante du temps et de l'espace, signalons un bijou d'argent précolombien des bords du lac de Titicaca, où l'on voit deux personnages tenant de leurs bras levés le disque radié du soleil, à face humaine ¹.

*
* *

Le geste des bras levés, et le lion.

On a déjà remarqué que, sur plusieurs des monuments cités plus haut, le geste des bras levés s'associe non seulement aux symboles de la roue et du disque solaire, mais au lion. Rien d'étonnant à cela, puisque le lion, dans toute la mythologie antique, que ce soit celle de l'Égypte, de la Chaldée, de l'Assyrie, de la Grèce, ou de Rome, est un symbole igné², qui est l'attribut des dieux lumineux, et qui leur communique même sa forme³.

En *Égypte*, Shou, qui soutient le ciel de ses bras levés, est parfois un lion, ou un dieu humain à tête de lion ⁴.

En *Chaldée* ⁵ le dieu solaire Schamasch est accompagné des lions et du geste des bras levés ⁶ ; il est monté sur le fauve, comme les autres divinités planétaires sont montées sur les animaux qui leur sont attribués ⁷ ; il marche sur les montagnes,

1) E. Reclus, *l'Homme et la Terre*. IV, p. 431, fig.

2) Roscher, s. v. Sol, 1201 ; Delatte, *Études sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 15, 44 (du tirage à part) ; *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 192, etc.

3) Dieux et déesses Léontocéphales, etc., Eusèbe raconte que près d'Emèse il avait vu tomber du ciel une masse de feu ayant la forme d'un lion, cf. *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1902, p. 194.

4) Roscher, s. v. Schow, p. 573, 577, n° 4 ; Sekhet léontocéphale debout sur son char, et tenant le fouet, personnifie la lumière solaire, *Gaz. arch.*, 1880, VI, p. 202-2, 85-6.

5) Lion solaire en Chaldée. Chantepie de la Soussaye, *Manuel d'hist. des rel.*, p. 142 ; le dieu du feu tient un lion sous son bras, Tiele, *Hist. comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, trad. Collins, p. 308.

6) Ci-dessus, p. 43.

7) Roscher, *Lexikon*, s. v. Nebo, p. 66, fig. 11 ; 567, fig. 12.

ou c'est le fauve, son support, qui passe sur le sommet des monts¹, ceux sur lesquels se lève le soleil. La déesse nue, sa parèdre (Istar)², au geste de l'exaltation, monte elle aussi le lion³, le tigre⁴, et se dresse sur les montagnes⁵. Sur un relief bien connu, qui illustre l'enfer assyrien, ou qui est relatif à quelque exorcisme⁶, on voit, outre de nombreux démons léontocéphales qui lèvent le bras droit, une déesse léontocéphale, sans doute la déesse infernale Allat⁷; elle allaite deux lionceaux, brandit des serpents de ses bras levés, et est agenouillée sur un cheval qui est lui-même placé dans une barque suivant le fil de l'eau; on se rappelle la barque du soleil, qui, dès l'Égypte, conduit le disque solaire, la vache céleste, les dieux planétaires⁸; comme le lion, le cheval a un sens solaire bien connu⁹. Les symboles cosmiques qui occupent le registre supérieur du relief confirment le sens de cette divinité. Son attitude est elle-même à considérer, car la posture agenouillée sera celle de nombreux génies et démons de l'archaïsme grec, qui lèvent aussi leurs bras en geste prophé-

1) Roscher, s. v. Schamasch, p. 544, fig.; Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 125, reliefs d'Iasilikaia, Perrot, *Hist. de l'art*, IV, p. 637, fig. 313 (le dieu monté sur le lion passant sur les montagnes); stèle phénico-hittite, même motif, au-dessus, le globe et le croissant, de Clercq, *Notice sur une stèle phénico-hittite*, Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres, 1901, p. 496 sq.; stèle d'Amrit, Perrot, *op. l.*, III p. 413, fig. 283.

2) Roscher, s. v. Schamasch, p. 556.

3) Ci-dessus, la déesse Qadesh, p. 45.

4) Roscher, s. v. Izduhar, p. 811, fig. Istar sur le tigre, lève le bras droit, et sa tête est surmontée d'une étoile.

5) Relief d'Iasilikaia, Perrot, *op. l.*, IV, p. 639, fig. 314; cf. la même déesse au bonnet rond, avec le dieu au bonnet pointu, p. 645, fig. 321.

6) Perrot, *Hist. de l'art*, II, p. 364, fig. 162; Frank, cf. *Rev. hist. des rel.*, LVIII, 1908, p. 114; LX, 1909, p. 54.

7) Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 690, fig.; Roscher, s. v. Nergal, p. 267-9.

8) Maspero, *op. l.*, I, p. 93, fig.; 95, fig.; 161, fig.; sur le thème de la barque cosmique, que l'on retrouve en divers pays et jusqu'à basse époque, *Rev. hist. des rel.*, 1915, LXXII, p. 22 sq.

9) *Rev. hist. des rel.*, LXXII, 1915, p. 36 sq.

lactique ou rituel¹. Sur un moule à bijoux, la même déesse léontocéphale, aux bras levés, mais cette fois debout, se tient sur la barque² ; ailleurs, brandissant les serpents, et les lionceaux aux seins, elle monte le cheval³. Sur les reliefs hétéens d'Iasilikaia, les démons à tête de lions, qui lèvent les bras, rappellent ces types babyloniens⁴. Or en Egypte, le dieu léontocéphale, qui tient des serpents, longtemps employé comme amulette, a un sens solaire⁵, et le serpent est souvent associé au soleil⁶.

* * *

Étant donnée l'association du geste des bras levés et du fauve, tous deux cosmiques, on comprend mieux le sens d'un curieux ivoire archaïque trouvé dans la tombe Barberini, que M. Poulsen rapporte à l'art hittite, et dont le sujet est resté inexplicable⁷. Un lion accroupi tient entre ses pattes de devant un homme qu'il déchire ; sur le dos de l'animal est sculpté en relief un personnage masculin qui semble courir, qui lève au ciel les deux bras, et dont la chevelure se hérisse. M. Poulsen rappelle avec raison le geste des personnages qui sont sculptés sur le relief hittite d'Eflatoun-Bounar, et dont nous avons vu le sens solaire⁸ ; il remarque que le motif du fauve dévorant un humain⁹ est une variante de celui où le fauve dévore un animal, très fréquent dans l'art oriental, qui l'a transmis à la Grèce. Assurément, mais on connaît des monuments auxquels

1) Ex. Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 389, 6, 7, 390, 2, 392, 2, 5, etc.

2) Perrot, *Hist. de l'art*, II, p. 766, fig. 436.

3) Roscher, s. v. Nergal, p. 269, fig. 6.

4) Perrot, *Hist. de l'art*, IV, p. 640, fig. 315.

5) Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 13 (du tirage à part).

6) *Ibid.*, p. 31.

7) Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, p. 58, fig. 58 ; Reinach, *Répert. de la stat.*, IV, p. 318, 3 (sujet inexplicable).

8) Cf. p. 44.

9) Cf. coupe phénicienne de style égyptien, de Préneste, Poulsen, *op. l.*, p. 25, fig. 15, etc.

se rattache plus étroitement encore l'ivoire Barberini, puisqu'ils présentent la même association de l'être humain au geste d'exaltation, sur le dos du fauve, et du lion dévorant. Notons dans l'art chinois un motif similaire. Un vase rituel en forme de dragon symbolise les esprits des ancêtres ; un homme étendu sous l'animal lève les bras vers lui. C'est l'esprit d'un ancêtre d'apparence humaine, sous la protection du pouvoir ancestral (le dragon est l'image des ancêtres)¹. M. Delatte a étudié des amulettes grecques de style égyptien, où Horus solaire, parfois Eros en tant que dieu solaire, ou encore le cynécéphale solaire, qui lèvent les bras en geste de salut, sont assis sur le lion foulant au pied un squelette ou un cadavre humain ; souvent la représentation est entourée d'étoiles². Le thème offre des variantes. C'est ainsi qu'on voit parfois la déesse léontocéphale, entourée de serpents, qui monte le lion passant sur un squelette³. La parenté de ces motifs avec celui de l'ivoire Barberini est évidente, et ce dernier a la même signification solaire, confirmée par le geste des bras levés au ciel, et par la chevelure. Celle-ci se hérisse comme celle de Nouit en Egypte, qui lève aussi les deux bras, et on verra plus loin le sens cosmique de la chevelure dans de nombreux monuments antiques. Ce n'est donc pas, comme le croit M. Poulsen, une déformation du bonnet pointu hittite. L'attitude de la course rappelle l'attitude agenouillée qu'on a signalée à propos du génie léontocéphale assyrien et d'autres génies faisant le même geste⁴. Du reste l'attitude de la course rapide est donnée, jusque dans l'art romain⁵, à Sol, qui lève le bras droit suivant

1) *Rev. arch.*, 1917, II. p. 129-130, fig. 18.

2) Delatte, *op. l.*, p. 12, 14, 15, 43 ; *Rev. hist. des rel.*, 1913, LXXIII, p. 189-90.

3) Delatte, *op. l.*, p. 13.

4) P. 58. Cf. le dieu babylonien agenouillé, brandissant le lion au bout de ses bras levés, Dussaud, *op. l.* (2), p. 314, fig. 224.

5) Roscher, s. v. Sol, p. 1149, fig. 2.

son geste caractéristique, et brandit le fouet dans la gauche ¹.

* *

Le lion qui dévore un animal, ou une tête d'animal (taureau, cerf, béliet), est un thème cosmique ² très fréquent depuis l'archaïsme jusqu'à une époque tardive. Parfois, un personnage humain accompagne ce groupe, dans un ivoire archaïque de Sparte ³, et, bien des siècles plus tard, dans des groupes ⁴ et sur des sarcophages romains ⁵. C'est une variante du thème précédent, où le personnage est associé au fauve dévorant un humain, et l'on notera qu'ici encore, on retrouve le geste du bras levé. A l'époque gallo-romaine, deux des bronzes de

1) Un relief gallo-romain d'Arlon montre le dieu levant les deux bras au ciel, autour desquels s'enroulent les serpents (cf. le geste de l'exaltation du serpent, p. 67), Reinach, *Répert. de reliefs*, III, p. 529; un autre relief, de même époque et de même provenance, montre le carnassier androptage, *ibid.*, p. 529, 4. Peut-être que ces motifs, unis dans les monuments que nous venons de citer (ivoire Barberini et amulettes), faisaient là aussi partie d'un même ensemble. Sur un siège d'Athènes, avec reliefs archaïques de style oriental, on aperçoit sur le registre supérieur le dieu asiatique aux bras levés, entre deux griffons qui se dressent vers lui; au bas, le lion dévorant un cerf, *ibid.*, II, p. 423, 1-2.

On peut se demander si le type iconographique de Némésis n'a pas quelque relation avec ceux-ci; la déesse, tenant la roue, foule au pied un humain (*Répert. de reliefs*, II, p. 267, 2; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1898, pl. 15); parfois elle est debout sur la roue, comme Niké est debout sur le globe (Roscher, s. v. Némésis, p. 158, fig. 6; *Dict. des ant.*, s. v. Némésis, p. 54, fig. 5300); Némésis a des affinités avec les Erynies (Perdrizet, *Bull. de Correspondance hellénique*, 1898, p. 601); or sa roue peut être la roue solaire, sous laquelle (roue d'Ixion) on a vu que se tient une Erynie aux bras levés, sur une peinture de vase (cf. p. 51). La roue, et l'action de fouler aux pieds un humain, auraient la même valeur que dans les monuments que nous avons cités, où l'on retrouve ces motifs avec un sens cosmique.

Sur Némésis, cf. Perdrizet, *Bull. de Correspondance hellénique*, 1912, p. 248 sq.

2) Delatte, *op. l.*, p. 17; gemmes gnostiques, où le motif est entouré d'étoiles, *Le Musée Fol, Etudes d'arch. et d'art*, 3, 1876, pl. LXV, 6, etc.

3) Reinach, *Répert. de la stat.*, IV, p. 136, 7.

4) *Ibid.*, II, p. 722, 1; IV, p. 463, 2.

5) *Répert. de reliefs*, III, p. 156, 2; 348, 1.

Sierre, qu'on a déjà signalés ici¹, attestent cette parenté : un enfant est assis sur le fauve qui, dans l'un, pose la patte sur une tête de taureau, dans l'autre, sur une tête de cerf. Le geste de l'enfant est caractéristique : il ramène la main droite à sa chevelure, comme dans les amulettes déjà citées, et on verra que ce geste est l'équivalent de celui où les deux bras sont levés². Que ces groupes aient une valeur cosmique, c'est ce dont témoigne la présence de Sol et d'Aphrodite céleste qu'ils accompagnent. Deux autres bronzes du même ensemble, qui servaient de clefs de fontaine, sont ornés dans le même esprit : une panthère dévore une tête de bœuf, que soutient de ses deux bras levés un enfant étendu sous l'animal ; un lion dévore un humain qui, étendu sous lui, lève aussi les bras. Ce sont donc toujours les mêmes éléments qui apparaissent en des combinaisons diverses.

J'ai retrouvé ce thème au moyen-âge dans l'ornementation de la cathédrale de Zurich : deux lions symétriquement disposés³ portent sur leur croupe le disque solaire, et dévorent un humain, étendu sous eux, qui lève les bras en l'air⁴.

Rappelons encore que la croix d'Engelberg, du XII^e siècle, montre aussi un jeune homme assis sur le lion, levant dans ses bras le disque radié du soleil humain, et la torche⁵ ; c'est, comme tous les autres motifs précédents, une survivance du vieux thème oriental dont nous suivons les avatars.

Le dieu qui brandit de ses bras levés les animaux, peut aussi en être simplement accosté, tout en faisant le geste d'exal-

1) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 73 sq.

2) Cf. p. 73. A l'enfant qui porte la main droite à sa chevelure, monté sur le lion posant la patte sur la tête de taureau, correspondent ces génies mithriaques, qui, debout sur la tête de taureau, lèvent les bras, Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 478, 3.

3) Sur le sens des deux lions adossés, cf. p. 49.

4) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 190, fig. 4.

5) Cf. p. 56 ; *ibid.*, p. 190, fig. 3.

tation'. Les fauves se dressent contre lui, mais parfois il ne les saisit pas, et les mains levées restent ouvertes, ce qui montre que le geste peut être indépendant'; ils l'entourent aussi tranquillement.

Ce thème s'est perpétué depuis l'antiquité chaldéenne jusqu'à la fin du paganisme. Les Apollons servant de supports de miroirs ont déjà montré l'association du dieu aux bras levés avec les lions et les béliers, dont il empoigne parfois la queue.

A l'époque romaine, le personnage aux bras levés, accompagné symétriquement des lions, apparaît sur divers monuments, par exemple sur une intaille trouvée dans les fouilles des Tranchées, à Genève'.



On s'est demandé souvent quelle peut être l'origine du thème chrétien où Daniel, aux bras levés, est accosté par deux lions', et c'est avec raison qu'on en a cherché les prototypes dans l'art oriental, dans le thème du dieu de nature solaire, qui dompte les fauves', ou qui, on vient de le voir, est tranquillement accompagné par eux. Le texte sacré mentionne sept lions, alors que jamais l'artiste n'en a figuré plus de deux'; et ce dernier nombre est celui que l'on a déjà vu sur d'autres monuments, et dont on a cherché à préciser le sens. Habacuc peut se tenir près de Daniel et lui présenter des pains croisés

1) Perrot, *op. l.*, III, p. 632, fig. 425 ; 635, fig. 426; Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 423, I; Besson, *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, p. 67, fig. etc.

2) Ex. *Répert. de reliefs*, II, p. 423, 1. Cf. le relief d'Arlon, où le dieu aux bras levés ne saisit pas les serpents qui s'enroulent autour de ses bras, puisque les mains sont ouvertes.

3) Musée d'Art et d'Histoire, Genève, C 195.

4) *Rev. hist. des rel.*, 1915, LXXIII, p. 186 sq. Daniel dans la fosse aux lions.

5) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 112; Besson, *op. l.*, p. 88 sq. Le cycle de Daniel.

6) Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 113; Martigny, *Dictionnaire des ant. chrétiennes*, s. v. Daniel, p. 201.

(*decussati*), dont la forme rappelle la roue¹. Daniel est parfois accompagné du serpent, le dragon sacré des Babyloniens qu'il avait tué,² et on se rappelle le geste des divinités orientales exaltant le serpent, qu'on retrouve à l'époque romaine dans le relief d'Arlon. Des plantes en fleurs remplacent les lions aux côtés de Daniel en prière³ : mais l'exaltation de la fleur n'est-elle pas connue par des monuments très anciens⁴? Sur une fresque des Catacombes le prophète est debout sur un monticule⁵. Quel que soit le symbolisme nouveau qu'on ait pu donner à ce détail, il est certain qu'il est d'origine orientale. Le dieu-soleil Schamasch, accompagné des deux lions et du signe des bras levés, pose le pied sur les montagnes⁶, ou se dresse sur le lion passant sur les montagnes; la déesse, sa parèdre, fait de même⁷, et, sur une gemme de Cnossos, apparaît au sommet d'une montagne, accostée de deux lions⁸. Sur les sarcophages chrétiens, le groupe de Daniel, aux bras levés, avec les deux lions, est souvent placé dans le registre inférieur, de façon à être juste au-dessous du médaillon contenant les bustes des défunts⁹, qui est en réalité, dans les prototypes païens, le disque même du soleil où est montée l'âme du mort¹⁰; on en rapprochera la mosaïque de Saint-Apollinaire in Classe, à Ravenne, remaniée au VII^e siècle, où saint Apollinaire lève les bras vers le globe céleste, parsemé d'étoiles, et dans lequel se trouve ins-

1) Martigny, *op. l.*, p. 200, 201.

2) *Ibid.*, p. 200.

3) *Ibid.*, p. 201.

4) Cf. p. 66; ci-dessus, la déesse babylonienne à la fleur, p. 45.

5) Roller, *Catacombes de Rome*, I, pl. XII, 4, p. 65.

6) Roscher, s. v. Schamasch, p. 546, fig. 6, 7; Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 125-6.

7) Roscher, fig. 6; Contenau, *l. c.* Ci-dessus, p. 58.

8) Dussaud, *op. l.* (2), p. 328, fig. 258. M. Bréhier rattache à ce monument le type chrétien de l'orante. *L'art chrétien*, 1918, p. 54, 55.

9) Laurent, *L'art chrétien primitif*, I, pl. XXI, 3 (coquille), pl. XXIII.

10) Cf. p. 53.

crité la croix chrétienne¹ ; c'est toujours le thème si ancien qui associe le dieu ou l'orant au globe céleste². On notera encore que parfois Daniel est vêtu à l'orientale, la tête couverte du bonnet phrygien³ : mais le personnage aux bras levés, surmonté du bonnet pointu n'est-il pas apparu dès l'art hittite⁴, et ne l'a-t-on pas retrouvé dans des génies mithriaques et solaires faisant le même geste ? En résumé, un grand nombre de détails permettent de rattacher le type chrétien de Daniel entre les lions au vieux thème du dieu solaire levant les bras, accompagné de ses fauves ignés⁵. Il apparaît encore sous sa forme entièrement païenne dans les mosaïques de Sainte-Constance, détruites au xvi^e siècle, mais dont des dessins sommaires conservent le souvenir : des caryatides supportent sur leur tête des rinceaux de feuillages, et sortent elles-mêmes de la collette de feuillage si fréquente dans l'art gréco-romain, dont on a indiqué ici même le sens primitif⁶, souvent en relation avec les dieux célestes de la renaissance ; aux pieds de la colonne vivante se tiennent deux panthères, symétriquement disposées, qui lèvent la tête vers elle. Or l'une de ces caryatides dresse au ciel les deux bras, selon le geste rituel que nous étudions⁷. Les plaques de ceinturons de l'art barbare montrent indifféremment Daniel aux bras levés, accompagné des deux lions qui lui lèchent les pieds⁸, ou le même personnage seul, répété deux et trois fois, parfois inscrit dans le disque, et

1) Laurent, *op. l.*, II, pl. LIX, 2 ; p. 162 ; Diehl, *Ravenne*, p. 71, fig.

2) Cf. p. 42 sq.

3) Sarcophage de Ravenne, Diehl, *Ravenne*, p. 38, fig. ; Laurent, *op. l.*, II, pl. LXIV, 3.

4) Relief d'Éflatoun-Bounar, cf. p. 44.

5) Cf. quelques représentations de Daniel aux lions, dans l'art chrétien primitif, Roller, *op. l.*, I, pl. XXXVI, 3 ; p. 231 ; XLV, p. 281 ; XLVIII, p. 291 ; Laurent, *op. l.*, I, p. 141, fig. 12 ; pl. XXI.

6) *Rev. hist. des rel.*, LXVIII, 1913, p. 345 sq. Danseurs et danseuses au catathiscas de Trysa et de Delphes.

7) Laurent, *op. l.*, p. II, p. 12, fig. 25.

8) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 195-6.

accompagné de symboles cosmiques¹. C'est toujours le dieu solaire d'origine reculée, et ce sont des variantes d'un thème unique.

*
* * *

Le geste des bras levés, accompagné d'autres attributs en relation avec les dieux lumineux.

Nous groupons ici quelques variantes où l'attribut est en rapport avec la nature même du dieu qui le tient².

L'exaltation de la fleur. — La fleur, tenue dans la main levée, et souvent associée à d'autres emblèmes, apparaît dans divers monuments : déesse babylonienne sur le lion, ayant dans une main des fleurs, dans l'autre le serpent, la tête surmontée du croissant³ ; même divinité à côté du disque crucifère sur le moule crétois de Sitia⁴, et sur d'autres monuments minoens et mycéniens⁵.

Sur une plaque romaine de Wiesbaden⁶, consacrée à Jupiter Dolichenus, l'héritier du dieu oriental⁷, deux personnages tiennent dans leurs bras levés des fleurs, et leur tête est surmontée des bustes humains de Luna et de Sol⁸. Dans l'art grec archaïque, Aphrodite tient la fleur⁹. Plus tard encore, le thème chrétien de Daniel continue à associer la fleur aux gestes des

1) Ci-dessus, p. 56.

2) Cf. divinité marine, qui tient des poissons dans ses deux bras levés, Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 412, 5.

3) Cf. p. 45.

4) Cf. p. 45.

5) A moins, avons-nous vu, que ce ne soient des prêtresses faisant le geste d'adoration, le même que celui de la divinité, p. 455.

6) *Répert. de reliefs*, II, p. 92, 2.

7) Roscher, s. v. Heliopolitanus, Dolichenus; *Dict. des ant.*, s. v. Dolichenus.

8) Cf. figurines d'hommes nus (Apollon)? portant sur le crâne un buste humain plus petit, Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 90, 5; III, p. 25, 8.

9) Ex. Perrot, *Hist. de l'Art*, VIII, p. 443, fig. 217, p. 676; Walters, *Hist. of ancient Pottery*, I pl. XXXV, 2.

bras levés¹. Il est inutile d'insister sur le sens solaire de la fleur dans la symbolique antique².

*
* *

L'exaltation du serpent. — On a déjà signalé divers types de divinités cosmiques, humaines ou léontocéphales, qui brandissent le serpent dans une main ou dans les deux mains levées : déesse babylonienne³, génie léontocéphale assyrien⁴, dieux et déesses égyptiens⁵; déesse égéenne de Cnossos⁶, etc. On a poursuivi cette association jusque dans le relief gallo-romain d'Arlon, et dans le thème chrétien de Daniel aux bras levés.

*
* *

L'exaltation du fouet. — Le fouet, dès l'Égypte, et dans tout le monde païen, est un emblème des divinités solaires⁷, qui le tiennent ou le brandissent, que ce soit Zeus Heliopolitanus⁸, Sol romain⁹, ou le personnage de l'agrafe franque de Vellechevreux¹⁰.

*
* *

L'exaltation de la torche. — La torche enflammée remplace souvent les attributs précédents, associée au geste des bras

1) *Pages d'art*, Genève, 1917, p. 240.

2) Sens solaire du serpent, Delatte, *op. l.*, p. 13, 31; ci-dessus, p. 59.

3) Cf. p. 45 (Qadesh).

4) Cf. p. 58.

5) Cf. Horus sur le crocodile, tenant les serpents et les fauves dans chaque main, Maspero, *op. l.*, I, p. 215, fig.

6) Dussaud, *op. l.* (2), p. 60, fig. 39, etc.

7) Cf. p. 56.

8) Brandissant d'une main le fouet, de l'autre la torche, Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 231, 5.

9) Roscher, s. v. Sol, p. 1149, fig. 2; *Répert. de reliefs*, III, p. 525, I, etc.

10) Cf. p. 56.

levés; les exemples en sont fréquents : on l'a déjà vue brandie par l'Érynis sous le disque enflammé d'Ixion¹, par Jupiter Heliopolitanus², ou par Sol, et jusque dans un motif de la croix d'Engelberg, au XII^e siècle³.

* * *

L'exaltation de la hache, de la foudre, est un motif fréquent. Sur le moule de Sitia, déjà cité⁴, en plus de la déesse exaltant les fleurs, une divinité exalte dans chaque main la double hache⁵; et pendant des siècles, le grand dieu céleste, Zeus ou Jupiter, brandira la hache et la foudre⁶.

* * *

Les bras levés brandissant les animaux. — Le dieu tenant dans ses bras levés un ou deux animaux est un thème bien connu de l'art oriental⁷, qui s'est répandu dans le monde grec, puis dans le monde romain, et a subsisté jusqu'à la fin du paganisme. Si les Apollons et Aphrodites des supports archaïques de miroirs soutiennent le disque, ils sont aussi accompagnés des fauves, et les brandissent même : Apollon saisit de ses bras levés la queue des lions⁸ et Aphrodite saisit un sphinx⁹; on remarquera que, dans plusieurs de ces bronzes, le dieu est vêtu du même caleçon à pointe triangulaire par devant que le personnage aux bras levés de l'ivoire Barberini, détail d'habillement

1) Cf. p. 51.

2) *Répert. de reliefs*, II, p. 231, 5.

3) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 190, fig. 3.

4) Cf. p. 45.

5) Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 69, fig. 39.

6) Ex. Jupiter Dolichenus, *Répert. de reliefs*, II, p. 92, 2.

7) Ci-dessus, p. 49; Dussaud, *op. l.* (2), p. 314; fig. 224, Poulsen, *op. l.*, p. 79, fig. 77 (bouclier de l'Ida, Zeus tenant à bras levés un lion, le pied pose sur le taureau). En Égypte, Horus tenant des fauves, Maspero, *op. l.*, I, p. 215, fig.

8) Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 89, 8; 90, 1-2; IV, p. 48, 2.

9) *Ibid.*, II, p. 364, 7.

considéré par M. Poulsen comme spécialement hittite¹. Sur le vase celtique de Gundestrup, les bustes divins continuent à brandir des animaux², et Aphrodite, qui tient dans sa droite l'oiseau, associe ce geste au thème de la coiffure³.

*
* *

Les bras levés brandissant les humains. — De même que le dieu, pour prouver sa puissance, est monté sur l'animal ou foule aux pieds le mortel, il brandit de ses bras levés l'animal ou l'être humain. Peut-être est-ce ainsi qu'il faut interpréter certains bronzes étrusques⁴; en tout cas le thème apparaît sur le vase de Gundestrup⁵.

*
* *

Autres attributs associés au geste des bras levés Sur une stèle d'Alep⁶, les deux bras levés encadrent un aigle, animal dont le sens solaire, dans la décoration funéraire, est connu⁷.

*
* *

La stèle de Némée⁸ montre un jeune homme debout, de face, les bras levés, dans l'attitude de la prière, qui est celle de l'Adorant de Berlin⁹; sur sa tête est posée une large bande-

1) *Répert. de la stat.*, IV, p. 48, 2; sur cet ivoire, ci dessus, p. 59; Poulsen, *op. l.*, p. 58. Remarquer les ressemblances entre ces motifs : geste des bras levés, lion, vêtement.

2) *Rev. des ét. anciennes*, X, 1908, pl. VII, IX, 2.

3) P. 53.

4) Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 521, 7.

5) *Rev. des ét. anc.*, X, 1908, pl. X, 2.

6) Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 98, 5; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1902, p. 175, fig. 2.

7) *Rev. hist. des rel.*, 1915, LXXII, p. 114 sq.

8) *Rev. arch.*, 1903, pl. 15, II, p. 205, 411; Babelon, *Revue numismatique*, 1904, p. 112 sq.; *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres*, 1904, p. 203; *Arch. Anzeiger*, 1904, p. 75; *Rev. des ét. grecques*, 1905, XVIII, p. 113; *Répert. de reliefs*, II, p. 367, 1.

9) La bibliographie de cette statue célèbre est considérable : cf. Lucas, *Der betende Knabe*, *Neue Jahrbücher*, 1912, 2, p. 112 sq.; Sauer, *Der betende Knabe*, *Philologus*, 1908, LXVII, 2, p. 305; Loewy, *Röm. Mitt.*, 1901, p. 391 sq.; Reinach, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 277; Lechat, *Rev. des ét. anc.*, 1913, p. 207 sq., etc.

lette, l'infula sacrée, qui descend des deux côtés. Que ce soit un athlète en prière, ou un devin, Mélampus, dans une attitude liturgique, il importe peu; le geste est en tout cas celui de l'adoration, et l'erreur qui faisait de la statue de Berlin un joueur de balle¹ a été réfutée². Adresse-t-il sa prière à quelque dieu lumineux? J'ai publié récemment une peinture de vase italique, du Musée de Genève³ : un personnage masculin, le pied sur une éminence⁴, tend à deux mains une bandelette vers un disque qui, paraissant enflammé, roule, et semble être le disque du soleil. Qu'il y ait une relation intime entre la bandelette et le soleil, c'est ce que prouvent déjà les monuments égyptiens, où l'on voit les âmes-oiseaux d'Horus et d'Osiris levant les bras en adoration devant le disque solaire, d'où descendent trois bandelettes verticales⁵; dans l'art assyrien, le globe ailé laisse souvent pendre des cordons qui le relient à ses fidèles. Toutefois, nous n'avancons cette hypothèse qu'avec hésitation, car ne nous en dissimulons pas la fragilité.

1) Mau, *Röm. Mitt.*, 1902, p. 101 sq; cf. *Rev. des ét. grecques*, 1904, p. 91.

2) Furtwaengler, *Allgem. Zeit.*, 29 déc. 1902, Beilage, p. 297; Goepel, *Arch. Anzeiger*, 1904, p. 187; id., *Jahrbuch*, 1905, p. 108 sq.

3) *Rev. arch.*, 1916, II, p. 252 sq.; Rhombe ou roue solaire.

4) Cette attitude qui, dit-on, a été introduite dans la statuaire grecque par Lysippe, mais qui est déjà connue antérieurement par la peinture et le relief, a eu une très grande vogue. Cf. Lange, *Das Motiv. d. aufgestützten Fusses in der antiken Kunst, und deren statuarischen Verwendung durch Lysipp*, 1879; Loewy, *Lysipp und seine Stellung*, p. 9 sq.; Klein, *Praxitelische Studien*, p. 4 sq.; Furtwaengler, *Meisterwerke*, p. 523 sq., etc. Elle a une origine rituelle. Dans l'art chaldéen, le dieu solaire Schamasch pose un pied sur une éminence, parfois un piédestal, qui est l'image des montagnes sur lesquelles paraît le soleil, Roscher, s. v. Schamasch, p. 516; Contenau, *op. l.*, p. 126. Dans l'art grec, cette attitude semble avoir conservé un sens religieux : sur le vase Médicis, illustrant le jugement des Grecs sur Ajax, meurtrier de Cassandre (*Répert. de reliefs*, III, p. 24, 3), les deux guerriers qui encadrent le meurtrier et sa victime posent un pied sur un petit autel rond. C'est l'attitude de l'Apollon Smintheus (Roscher, s. v. Smintheus), etc. Il y aurait lieu d'étudier à nouveau ce thème, et d'en chercher les vrais prototypes.

5) Maspero, *op. l.*, I, p. 109 fig.

* *

Le geste des bras levés, et les invocations au Soleil. Les deux mains levées en prière, sculptées sur les reliefs antiques, sont souvent accompagnées d'invocations au dieu du soleil et s'adressent particulièrement à lui¹. Voici celle d'une stèle de Délos : « Théogènes lève les mains vers le Soleil et la Vierge Céleste, contre² » ... N'est-il pas curieux de retrouver associées dans cette formule les deux divinités mâle et femelle, caractérisées depuis des siècles par ce geste d'exaltation³? Voici une épitaphe de la Via Appia : « Quisquis laesit aut nocuit severae immoenti, domine Sol, tibi commendo tu vindices ejus mortem ». Et encore : « Sol tibi commendo, qui manus intulit ei »... Des inscriptions phrygiennes accompagnées des mains levées invoquent Hélios⁴. Dans la religion mithriaque on se tourne vers le soleil naissant en élevant les mains⁵. Ainsi, inscriptions et symboles sont d'accord pour mettre en intime relation, jusqu'à basse époque romaine, le geste des bras levés au ciel avec les divinités solaires qui y demeurent.

* *

On déduit donc de ce qui précède les *conclusions* suivantes :

1. Le geste des bras levés est un geste de puissance, caractéristique des divinités célestes d'essence lumineuse, qu'on

1) *Rev. hist. rel.*, 1910, 619, p. 130, référer.

2) *Bulletin de Correspondance hellénique*, VI, 1882, p. 500-502; Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1908, p. 110, 184, Théogène appelle la malédiction des dieux contre une femme qui s'est emparée d'un dépôt.

3) Les deux divinités invoquées (τῷ Ἡλίῳ καὶ τῇ Ἀγνῇ Θεᾷ), sont Adad, le Soleil, et Atargatis, l'Aphrodite syrienne; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1882, p. 501, 487.

4) Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 307 et notes; Roscher, s. v. Hosios, p. 2751.

5) Denys Aréop., *De Eccl. hier.*, II, 1, 6; II, III, 5; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903, p. 64 sq.; Morel, *Essai sur l'interversion mystique*, 1918, p. 55, 67.

peut suivre à travers tout le monde antique jusque dans l'art chrétien.

2. Geste d'adoration et de prière des mortels, qui imitent les dieux, il s'adresse avant tout aux dieux lumineux.

3. L'association de ce geste avec les symboles cosmiques aniconiques, roue, disque, fleur, torche, foudre, hache, et avec les symboles animaux de nature ignée, lions, béliers, serpent, aigle, comme aussi le témoignage des inscriptions, affirment ce sens.

4. Les divinités qui font ce geste peuvent être féminines : Nouit l'étoilée, la déesse babylonienne, l'Astarté orientale, dont nous suivons les avatars dans les déesses hétéennes, égéennes, dans la Tanit punique, dans l'Aphrodite grecque et romaine, jusque dans le vase de Gundestrup.

5. Le type masculin est représenté : par Shou et par le dieu acéphale égyptien, par le dieu solaire babylonien, par le dieu hétéen, et par les continuateurs de ce type oriental, tels que Jupiter Heliopolitanus, Dolichenus, Mithra. Apollon s'y conforme, et, de proche en proche, à travers les arts celtiques et gallo-romain, on le poursuit jusque dans l'art chrétien.

6. Ces dieux masculin et féminin, de même essence céleste et lumineuse, se présentent souvent dans cette attitude par couples : Schamasch et sa parèdre, le couple hétéen. En Grèce le même geste, accompagné des symboles qui les précisent, est donné à Apollon, dieu de la lumière, et à Aphrodite ; celle-ci n'est autre que la déesse orientale, et, jusque dans l'art de la fin du paganisme, elle continue à prouver son origine orientale et céleste par les symboles cosmiques dont elle s'entoure¹, et par son association avec Sol².

7. Cette parenté du dieu et de la déesse fait comprendre pourquoi plusieurs motifs, en particulier des gestes, leur sont

1) Cf. Aphrodites gallo-romaines.

2) Bronzes de Sierre.

communs. Nous en verrons de nouveaux exemples dans les pages suivantes.

* *

Un seul bras levé.

Le bras droit levé, la paume ouverte tournée en avant, dont on trouvera maints exemples dans les références bibliographiques précédentes, et dont on a cherché à fixer l'origine, est souvent un geste de bénédiction, de protection, donné par l'art antique à Hélios, à Sol qui peut tenir dans l'autre main le fouet et le globe du monde¹, et c'est un geste que l'on poursuit jusque dans l'art gallo-romain, où, sur les stèles, le personnage qui le fait est parfois accompagné encore d'une roue qui en précise le sens².

* *

La main droite portée à la hauteur de la tempe ou à la chevelure, est une variante et a la même valeur. A propos d'une figurine masculine de Tyliossos, dans la Crète égéenne, on a fait remarquer avec raison que ce sera le geste caractéristique de Sol³. On a vu que l'Apollon, support de miroir, lève les deux bras. Mais, dans quelques statuettes de ce type, la main gauche allongée contre le corps tient la draperie, tandis que la droite, levée à la tempe et repliée, touche la chevelure de son dos, et non de l'extrémité des doigts⁴. Apollon, Hélios, Sol, touche sa chevelure de sa main droite, sur un relief en terre cuite de la série dite Campana, où il est associé à des types statuaire d'Héraklès⁵, sur des reliefs mithriaques⁶, sur de nombreux reliefs

1) Cumont, *Mithra*, I, p. 1.3, 301, note 4; *Rev. hist. des rel.*, LXIX, 1914, p. 2-3; *Indicateur d'ant. suisses*, 1909, p. 290; Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 528, 4; III, p. 195, 4.

2) Espérandieu, *op. l.*, I, p. 480, n° 329; p. 281, n° 410.

3) *Eph. arch.*, 1912, p. 197, pl. 14; *Rev. des ét. grecques*, 1914, p. 314-5; Dussaud, *op. l.* (2), p. 58, fig. 37.

4) Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 90, 6, 7.

5) Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 140, 3.

6) *Ibid.*, II, p. 301, 4.

gallo-romains ¹. Le Sol gallo-romain de Sierre ² et de Lezoux ³, qui porte la gauche à la hanche, lève la droite à la hauteur de sa coiffure radiée, tandis qu'il surmonte le globe du monde ; sur un relief de même époque de Waldbillig, malheureusement perdu, le personnage qui tient le globe dans la gauche, et qui lève la droite à la tempe est assurément le même dieu ⁴.

Ce geste a été donné à d'autres divinités masculines et féminines, sans doute parce qu'elles ont des affinités avec le dieu lumineux. *Héraklès*, dans la mythologie grecque, remplace Atlas, et soutient la voûte du ciel, suivant un thème d'origine égyptienne ⁵ ; comme tel, il a la même attitude que les Apollons des supports de miroirs archaïque ⁶. Mais comme Apollon aussi, il peut porter une main à sa chevelure ⁷, et parfois l'autre à la hanche ⁸. S'il est souvent associé sur les monuments ⁹ et dans la mythologie avec Apollon et le Soleil ¹⁰, et s'il en imite les motifs, c'est que lui-même est un dieu de nature solaire ¹¹.

1) *Ibid.*, II, p. 68, 95, 6.

2) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 188, fig. 2.

3) S. Reinach, *Catal. illustré du Musée des antiquités nationales*, 1917, I, p. 213, fig.

4) Espérandieu, *op. l.*, V, p. 349, n° 4226.

5) Ci-dessus, p. 42 ; Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 262.

6) Cf. p. 47.

7) Reinach, *Rép. de reliefs*, III, p. 191, 1 (à côté d'Hermès), p. 386, 1 (à côté de Silvain). Noter la combinaison des types de Sol, Silvain, Mercure, Héraklès, dans un monument panthée où Silvain porte la couronne radiée du soleil, la massue d'Héraklès, le caducée de Mercure, *Dict. des ant.*, s. v. Panthea Signa, p. 315, fig. 5502.

8) *Répert. de la stat.*, III, p. 248, 7 (main gauche à la chevelure, main droite à la hanche).

9) L'Apollon au geste d'exaltation des miroirs archaïques est souvent accompagné du groupe d'Héraklès luttant contre Junon (*Répert. de la stat.*, IV, p. 48, 8 ; Roscher, s. v. Heraklès, p. 2262-3) ; sur un relief de terre cuite du type dit Campana, la statue d'Apollon levant la main à sa chevelure accompagne des statues d'Héraklès, Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 140, 3.

10) *Dict. des ant.*, s. v. Hercules, p. 97, 109.

11) *Ibid.*, p. 110 ; Harrison, *Themis*, p. 370.

Une figurine étrusque d'*Aphrodite* porte la main droite ouverte à sa tête¹, et ce geste ne peut se confondre avec celui de l'*Aphrodite* se coiffant. Du reste plusieurs *Aphrodites* *Anadyomènes* de la céramique gallo-romaine, au lieu de tenir les boucles de leur chevelure, ne font que les toucher du bout des doigts; il y a là assimilation des deux gestes caractéristiques de *Sol* et d'*Aphrodite*, qui se trouvent réunis dans les bronzes gallo-romains de *Sierre*², où *Aphrodite* et *Sol*, montés sur le globe du monde, et portant la main gauche l'une à son sexe, l'autre à la hanche, lèvent tous deux la main droite, la première pour toucher les boucles de sa chevelure, le second pour toucher sa couronne radiée. On verra plus loin que le sens de ces deux gestes est le même.

Minerve porte aussi la main droite à sa tête. C'est ainsi qu'elle est parfois représentée dans le fronton capitolin, où trône la triade céleste, environnée de *Sol*, de *Luna* et des planètes³, et dans des figurines de terre cuite gallo-romaines, où ce geste a excité la curiosité des érudits, qui ne l'ont pas compris⁴; déjà une *Athéna* ailée de l'art étrusque, servant de manche de patère, porte la main droite à son casque⁵. C'est évidemment le geste de *Sol*, transposé à *Minerve*, dont la nature est semblable, et à laquelle sont souvent associés des symboles et des thèmes lumineux : elle tient la foudre⁶; le gorgoneion, son attribut, est un emblème cosmique⁷, parfois surmonté du buste

1) Reinach, *Repert de la stat.*, II, p. 359, 8.

2) Cf. p. 57, 59, 62, 78.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Capitolium, p. 904, fig. 1150, relief du Capitole; s. v. Gemmae, p. 1480, fig. 3528, intaille; Roscher, s. v. Juppiter, p. 758, fig.

4) Blanchet, *Mém. Soc. nat. des ant. de France*, 1890, 51, p. 183, note 1 : « On remarquera que cette position des bras est semblable à celle des bras de la *Vénus Anadyomène*. Nous croyons qu'il y a eu confusion et que ce n'est pas le véritable type de la *Minerve* ».

5) *Repert. de la stat.*, II, p. 393, 7.

6) Gemme, *Etudes d'arch. et d'art. Musée Fol.*, II, pl. XIV, 4.

7) Sur ce sens, *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 109.

de Sol radié¹; sur le monument funéraire d'Igel, le char de Minerve, entouré du cercle zodiacal, enlève au ciel Héraklès².

Le *salut militaire*, qui consiste à porter la main droite à la hauteur de la tempe, a la même origine : c'est le geste de l'adoration que l'antiquité nous a transmis ; celui de Germanicus en présence de Tibère, sur le grand camée de France³; celui d'un soldat sur une lampe romaine⁴; celui des gladiateurs sur des stèles funéraires⁵ et sur des figurines⁶, et parfois les doigts sont repliés, touchant la tête de leur revers, comme dans des images d'Apollon déjà citées⁷.

Hermès est étroitement uni à Apollon, par les monuments et par la mythologie⁸, et l'on connaît un Mercure-Apollon⁹.

C'est pourquoi Mercure, lui aussi, emprunte à Apollon et à Sol le geste de la main droite levée à la tempe. C'est celui de la statue du prétendu Germanicus, au Louvre, œuvre de Cléomènes¹⁰; elle dérive d'un prototype grec d'Hermès, connu par la statue Ludovisi¹¹ et par des figurines¹². Serait-ce, comme on

1) Reinach, *Bronzes figurés*, p. 120, n° 122.

2) *Répert. de reliefs*, I, p. 163; *Rev. hist. des rel.*, 1915, LXXII, p. 386.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Gemmae, p. 1477, fig. 3418; Strong, *Roman Sculpture*, p. 89, pl. XXXII.

4) *Dict. des ant.*, s. v. Salutatio, p. 1060, fig. 6094; Cagnat-Chapot, *Manuel d'arch. romaine*, I, 1917, p. 687, fig. 360, 688.

5) Reinach, *Répert. de la stat.*, III, p. 227, 4.

6) *Répert. de la stat.*, II, p. 538, 4; 539, 1; III, p. 156, 10 (main gauche).

7) Cf. p. 73.

8) *Dict. des ant.*, s. v. Mercurius, p. 1809, et notes 5-8, ex. Le coq solaire de Mercure est aussi l'attribut d'Apollon, *Dict. des ant.*, s. v. Mercurius, p. 1819; s. v. Apollon, p. 317; la tortue sur laquelle sont montés bien des Apollons servant de supports à des miroirs grecs, devient l'attribut de Mercure (*ibid.*, p. 1819), et cet animal rappelle la légende suivant laquelle Hermès avait inventé la lyre, en la fabriquant avec une écaille de tortue, et en avait fait cadeau à Apollon (*ibid.*, p. 1820); sur l'autel gallo-romain de Reims, le dieu celtique à cornes de cerf est accosté par Apollon et par Mercure.

9) *Ibid.*, p. 1820.

10) Collignon, *Sculpture grecque*, II, p. 642, fig. 337. Auguste en Mercure, selon Six, *Rev. arch.*, 1916, II, p. 257 sq.

11) *Ibid.*, p. 643; Helbig-Toutain, II, n° 871, p. 106.

12) *Répert. de la stat.*, II, p. 152, 1; IV, p. 81, 7.

l'admet d'ordinaire, le geste de l'éloquence¹ ? Serait-ce un geste de deuil² caractérisant le dieu psychopompe³ ? Je ne le crois pas : c'est le geste même d'Apollon, que fait encore le Mercure groupé avec ce dieu sur l'autel gallo romain de Reims⁴.

Si l'on porte la main à la tête en signe de *deuil*, on le fait aussi pour se *couronner*⁵, et l'on met la main devant ses yeux pour les préserver de l'*éclat aveuglant des divinités*⁶ ; il ne faut pas confondre ces positions du bras avec les précédentes.

*
* *

Le geste du bras droit levé à la tête s'associe fréquemment avec celui de *la main gauche qui se pose sur la hanche ou sur la cuisse*. Des gemmes magiques grecques, reproduisant des types égyptiens, montrent un jeune homme nu, la main droite levée,

1) Roscher, s. v. Hermès, p. 2424, a.

2) Sittl, *op. l.*, p. 22 ; pleureur égyptien, Maspero, Égypte, p. 92, fig. 16 ; lécythe grec, *Répert. de reliefs*, II, p. 403, 3 ; Eros et enfants sur les sarcophages romains, *ibid.*, II, p. 407, 1-2 ; Sirènes funéraires, Collignon, *Les statues funéraires*, p. 221 sq.

3) L'air recueilli, la physionomie sérieuse et pensive de l'Hermès Ludovisi conviendraient au dieu funéraire. Mais on sait que les gestes divins, et entre autres celui d'Apollon-Sol, ont aussi un emploi funéraire. L'Apollon lycien, par exemple, orne les stèles de la Gaule et de la Germanie, et nous verrons plus loin que le geste des pleureuses archaïques fut aussi geste divin.

4) Reinach, *Cultes*, I, p. 49, fig. 13 ; *Dict. des ant.*, s. v. Mercurius, p. 1822, fig. 4963.

5) *Répert. de reliefs*, II, p. 370, 1 ; 372, 1 ; 532, 1 ; Eros de Mahdia, etc.

6) Sur ce geste, S. Reinach, *L'Hécate de Ménestrate*, *Rev. arch.*, 1901, 38, p. 32 sq. ; *id.*, *Cultes*, II, p. 307 sq. ; Sittl, *Die Gebärden*, p. 366 ; Clerc, *Les théories relatives au culte des images*, 1915, p. 36 ; *Mélusine*, II, p. 241. Dans l'art égéen, Collignon, *Les Statues funéraires*, p. 22-3 ; bronze de Tyliossos, précédemment cité, p. 73 ; à Delphes, Polygnote avait peint près de Méduse un enfant nu, qui mettait sa main devant ses yeux pour se préserver du regard pétrifiant, *Paus.*, X, 26. C'est le geste de Pan et des Satyres « aposcopeuontes », Reinach, *Bronze figurés*, p. 112-3 ; *Répert. de la stat.*, II, p. 138, 7-9 ; IV, p. 73, 2, 3, 5 ; p. 38, 18. Se protègent-ils contre l'éclat du soleil, auxquels ils sont souvent associés, et devant qui ils lèvent les bras ? (cf. p. 51). Sur l'autel gallo-romain de Mavilly, Vesta (?) met sa main devant ses yeux pour se protéger de la fumée du foyer, Reinach, *Cultes*, III, p. 204 sq. (Contre cette explication, Toutain, *Pro alesia*, 1918, p. 15 sq.

et l'autre appliquée contre la cuisse ou tenant le phallus ; il est parfois debout sur le globe et entouré d'emblèmes qui dénotent son sens solaire. C'est en effet une particularité d'Ammon-Râ (Soleil) que d'être représenté levant la main et faisant le geste générateur¹. Sur des monnaies de Bactriane, Asha-Vahishta, dieu solaire imberbe, porte sur la tête un nimbe radié ; il avance la main droite en élevant deux doigts, et la main gauche est appuyée sur la hanche². Parmi les bronzes de Sierre, Sol monté sur le globe fait les mêmes gestes ; il accompagne Aphrodite qui porte la main gauche à son sexe suivant un geste analogue de fécondité³, et la droite à sa chevelure ; sur la balustrade gallo-romaine de Lezoux⁴, le petit personnage qui accompagne Aphrodite a la même attitude, et c'est assurément Sol. L'art barbare connaît encore ce type, qu'il reproduit sur des agrafes de ceinturons, où il est entouré de symboles cosmiques⁵.

Si la main posée sur la cuisse n'est qu'une atténuation du geste générateur du dieu mâle, dans les types féminins, c'est une atténuation du geste habituel de la fécondité qui ramène la main gauche au sexe ; c'est pourquoi des figurines féminines ont une main à la chevelure, et l'autre à la hanche⁶ et c'est dans l'art gallo-romain l'attitude d'Aphrodite debout sur le globe du monde, accompagnant Sol. Il y a donc parallélisme parfait entre les gestes masculin et féminin.

Au VI^e siècle, un Kouros de Paros, actuellement à la Glyptothèque Ny-Carlsberg à Copenhague⁷, tient sa main droite au

1) Delatte, *Études sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 51 du tirage à part.

2) *Indicateur d'ant. suisses*, 1909, p. 290, référ.

3) *Ibid.*, p. 224, 289.

4) *Ibid.*, p. 291 ; Espérandieu, *op. l.*, II, p. 396, n° 1604. Ci-dessus, p. 484.

5) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIII, p. 193, fig. 7. *Rev. des et. grecques*, 1918, p. 178, fig. 18, n. 12.

6) *Répert. de la stat.*, II, p. 642, 7 ; 653, 5.

7) Deonna, *Apollons archaïques*, p. 222 sq. ; *Ny-Carlsberg Glyptothek Billed-tavler til Kataloget over antike Kunstwaerke*, 1907, pl. I.

ventre ; ce geste, unique dans cette série statuaire, se retrouve dans une statue d'Aphrodite nue d'Orviéto, de la même époque, Enfin, on a vu qu'Athéna peut lever la main droite à sa tête ; mais elle aussi peut encore porter la main gauche à la hanche, en un geste qui a été étudié, pour ce type, par M. S. Reinach¹, et qui ne caractérise peut-être pas tant sa nature guerrière et virile, que sa nature cosmique. Il en est de même pour Héraclès².

*
* *

La main levée tenant la chevelure.

Dans certains cas, la main du dieu, au lieu d'être levée au ciel, ou de se porter à la tempe, empoigne la chevelure. Un ivoire de Sparte du VII^e siècle montre un personnage nu (peut-être Apollon), saisissant à pleines mains les boucles qui pendent de chaque côté sur sa poitrine³ ; des figurines étrusques archaïques, féminines et masculines, font le même geste⁴. Sont-ce des divinités, sont-ce des adorants, qui offrent leur chevelure en ex-voto, ou qui s'apprêtent à la dénouer rituellement⁵ ? Mais l'Apollon qui sert de support de miroir peut tenir de chaque main les boucles de sa longue chevelure⁶, et ce geste peut se confondre avec celui où il empoigne la queue des fauves adossés au-dessus de lui⁷. Dans une statuette d'Apollon du type « lycien », provenant d'Ascalon⁸, non seulement le dieu replie le bras droit sur la tête, suivant le geste consacré, mais il saisit sa chevelure sur le sommet du crâne ; or on a vu qu'un relief, sur lequel l'Aphrodite accroupie se coiffe⁹, provient

1) *Rev. des ét. grecques*, 1907, p. 403 sq.

2) Cf. p. 74.

3) Reinach, *Répert. de la stat.*, IV, p. 44, 1 ; Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, p. 97, fig. 97.

4) Poulsen, *op. l.*, p. 97, fig. 97.

5) Sur ce rite, ci-dessus, p. 30, à propos de l'Aphrodite Anadyomène.

6) *Répert. de la stat.*, IV, p. 48, 7 ; Roscher, s. v. Heraklès, p. 2263, fig.

7) Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 90, 1, 2 ; 89, 8. Cf. ci-dessus, p. 49.

8) *Répert. de la stat.*, II, p. 96, 2.

9) Ci-dessus, p. 36.

aussi d'Ascalon où le culte d'Astarté était en honneur. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'Apollon s'occupe de sa chevelure comme Aphrodite. N'est-il pas le dieu dont les rayons du soleil forment la chevelure lumineuse, le dieu à la chevelure d'or (χρυσόχμης), que le fer n'a jamais coupée (ἀκέρσεχμης) et qui écarte le mal¹? Y porter la main, ou toucher sa couronne radiée, c'est tout un². Il y a aussi une relation certaine entre le geste des bras levés et la chevelure. Déjà Nouit dans l'art égyptien³, le personnage de l'ivoire Barberini⁴, qui lèvent au ciel les deux bras, ont une chevelure hérissée comme des flammes; sur le vase celtique de Gundestrup, à côté des bustes des dieux mâles qui lèvent les bras au ciel, vides ou brandissant quelque attribut, le buste de la déesse féminine, qui est une Aphrodite dégénérée, lève la main droite tenant un oiseau et se fait coiffer à gauche par une petite servante⁵. Les bronzes de Sierre montrent une similitude parfaite de gestes entre Apollon et Aphrodite, et, sur un moule gallo-romain de la Guerche, l'Aphrodite Anadyomène qui touche sa coiffure d'une main, est entourée des mêmes symboles cosmiques, cœur, disques rayonnants, que la Tanit punique aux deux bras levés⁶.

C'est un symbolisme bien connu de l'antiquité que d'assimiler les astres et le ciel à la chevelure. En Égypte, les tresses qui entourent le visage du ciel et le rattachent à la terre sont les piliers qui étayent le firmament et l'empêchent de s'écrouler⁷.

1) Roscher, s. v. Apollon, p. 423; sur la formule talismanique Φοῖβος ἀκέρσεχμης λοιμοῦ νερῆλην ἀπερύχει, Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 151; id., *Hera Propylaios und Apollon Propylaios*, Ath. Mit., 1913, p. 62 sq.

2) Apollon à la couronne radiée, bronzes archaïques, Reinach, *Répert. de la stat.*, II, p. 84, 1; 80, 10; 78, 9; 79, 8. Touchant cette couronne, *ibid.*, II, p. 89, 4 (support de miroir), comme plus tard dans le type habituel de Sol (cf. bronze de Sierre).

3) Cf. p. 42.

4) Cf. p. 59.

5) Cf. p. 53: Hoernes, *Natur-und Urgeschichte des Menschen*, II, p. 471; fig. 204.

6) Cf. p. 46.

7) Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 86.

Les astronomes grecs n'avaient-ils pas donné à une constellation le nom de chevelure de Bérénice ? Au livre V de l'Énéide, Virgile compare à la chevelure d'une comète une flèche qui s'enflamme miraculeusement dans l'air¹. On a signalé les chevelures disposées en flammes, et celles qui sont parsemées de symboles cosmiques, dans l'art antique². Au moyen âge, on compare encore les cheveux blonds et roux des femmes aux flammes de l'enfer qu'elles symbolisent³, et dans notre langage actuel nous continuons à parler de la chevelure de la comète.

* *

La main posée à plat sur la tête.

Ce geste caractéristique de l'Apollon lycien n'est qu'une variante des précédents. C'est déjà celui des figurines de bronze de l'ancre dictéen dans la Crète minoenne⁴, celui des pleureuses de l'archaïsme grec, qui le font avec les deux bras, ou avec un seul, l'autre main étant ramenée sur la poitrine ou tendue en avant⁵; celui des Sirènes funéraires⁶, qui lèvent aussi les deux bras⁷, et empruntent à Aphrodite plusieurs de ses thèmes, tel que celui de la coiffure⁸. M. Collignon a montré qu'il n'est pas uniquement celui de la lamentation, mais qu'il est aussi un geste divin et d'adoration, et qu'on le retrouve dans des figurines dont la destination est purement religieuse; il a sans doute passé des divinités aux mortels⁹. On peut penser que le

1) *L'épisode d'Aceste au livre V de l'Énéide*, Rev. des ét. anciennes, 1916, p. 253 sq.; 1917, p. 101 sq.

2) Rev. hist. des rel., 1915, LXXII, p. 17 sq. Les Aphrodites gallo-romaines portent des étoiles dans leurs cheveux.

3) Enlart, *Manuel d'arch.*, III, 1916, *Le costume*, p. 179, note 1.

4) *Annual British School Athens.*, VI, p. 107, pl. X; *L'Anthropologie*, 1895, p. 369.

5) Collignon, *De l'origine du type des pleureuses dans l'art grec*, Rev. des ét. grecques, 1903, p. 292 sq.; id., *Les statues funéraires*, p. 17 sq.

6) Collignon, *op. l.*, p. 221 sq.

7) *Répert. de la stat.*, II, p. 701, 2, 4.

8) *Ibid.*, p. 701, 1.

9) *Ibid.*, p. 25.

geste de l'Apollon lycien en dérive, au lieu d'être celui du repos, comme il a pu le devenir avec le temps. Divers monuments où il apparaît, et où il n'est pas associé à une attitude de repos, semblent le confirmer. Sur un relief funéraire romain de Transylvanie, Apollon fait ce geste avec la main droite et tient dans la gauche un vase¹. Mithra naissant, qui ailleurs lève les deux bras², pose la droite sur la tête dans un monument d'Heddernheim³. Héraklès, qui soutient le globe du monde⁴, ou ramène la main à la tempe⁵, peut emprunter le thème de l'Apollon lycien, et, appuyé contre un support couvert de la peau de lion, replie la droite sur sa tête⁶. Ce sont des enfants sur des sarcophages romains⁷; un jeune homme qui retient de la main gauche sa draperie, sur une plaque de Pompéï⁸; et bien qu'aucun attribut ne permette de préciser son nom, on remarquera cependant que les deux mêmes gestes, la gauche retenant la draperie, la droite à la tête, sont ceux de certaines figurines d'Apollon servant de support de miroirs et de candélabres⁹. Rappelons que le sarcophage de Messine associe un Apollon au repos avec deux génies aux bras levés, qui l'encadrent¹⁰. Les bronzes de Sierre donnent le geste de l'Apollon lycien aux enfants qui chevauchent les lions, et qui, dans d'autres monuments apparentés, lèvent la main en geste

1) *Travaux de la section numismatique et archéologique du Musée national de Transylvanie à Kolozsvár*, VII, 1916, n° 1, p. 82, fig. 22.

2) Cf. p. 52.

3) Camont, *op. l.*, II, p. 371, fig. 273; *Répert. de la stat.*, III, p. 141, 11.

4) Cf. p. 42, 52, 74.

5) Cf. p. 74.

6) *Répert. de la stat.*, II, p. 232, 9, statuette venant d'Orient, et marbre identique à Agram.

7) *Répert. de reliefs*, II, p. 406, 1.

8) Roux-Barré, *Herculanum et Pompei*, 6, pl. 105, p. 201; *Répert. de la stat.*, II, p. 609, 10.

9) *Répert. de la stat.*, II, p. 90, 6, 7; ci-dessus, p. 73.

10) *Répert. de reliefs*, III, p. 58, 4; ci-dessus, p. 51.

de salutation¹. Lever les deux bras au ciel, lever un bras, porter la main à la tête, empoigner la chevelure, replier le bras sur la tête, sont des gestes qui semblent avoir la même valeur, puisqu'ils sont employés indifféremment pour les mêmes types.

* * *

Parenté des gestes d'Apollon et d'Aphrodite.

Il y a donc, on l'a vu par divers exemples, une étroite similitude entre certains gestes d'Apollon et d'Aphrodite. Le Diadumène de Polyclète est-il un athlète ceignant son front de la bandelette des vainqueurs, ou suivant l'hypothèse contestée² de M. Hauser³, un Apollon, l'*Ἀνδρομένης*, qui était placé devant le temple d'Arès, et dont le motif fut plus tard transposé par les copistes aux statues athlétiques? En faveur de cette hypothèse. On peut rappeler la relation qu'on a voulu établir plus haut entre le geste de l'adorant, ceint de la bandelette rituelle, et le culte apollinien⁴. De plus, les attitudes d'Apollon étant fréquemment celles d'Aphrodite, on trouve dès le v^e siècle un type d'Aphrodite Diadumène⁵.

Cette parenté provient de la nature même des deux divinités, Apollon n'est-il pas le dieu lumineux, héritier du vieux dieu oriental, et Aphrodite n'est-elle pas la forme hellénisée de la déesse orientale sa parèdre, associée jusqu'à la fin du paganisme aux symboles cosmiques qui en assurent le sens? C'est

1) Cf. p. 60, 62; Delatte, *Études sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 43, 44 (du tirage à part).

2) Loewy, *Wienerjahreshefte*, 1905, p. 269, *Athlet oder Apollon*; X, 1907, p. 329; Lippold, *Arch. Anzeig.*, 1908, XXIII, p. 208.

3) Hauser, *Polyklets Diadumenos*, *Wienerjahreshefte*, 1905, p. 42 sq.; id., *Apollon oder Athlet*, *ibid.*, IX, 1906, p. 279; cf. Lechat, *Rev. des ét. anciennes*, 1910, p. 143; *Ausonia*, *Varietà*, 1907, p. 38.

4) Cf. p. 70.

5) S. Reinach, *Gaz. des Beaux-Arts*, 1916, juin, p. 275 sq., 277; cf. Furtwaengler, *Aphrodite Diadumene und Anadyomene*, *Monatsber. über Kunstwiss. und Kunsthandel*, 1900.

pourquoi Apollon est fréquemment uni à Aphrodite¹, fait les mêmes gestes qu'elle et est accompagné des mêmes emblèmes². Voici la récapitulation de ces analogies.

<i>Les deux bras levés tenant le disque :</i>	Apollon, p. 47.
	Aphrodite, p. 47.
— <i>tenant les fauves :</i>	Apollon, p. 68.
	Aphrodite, p. 68.
— <i>ne tenant rien :</i>	Apollon, p. 50.
	Aphrodite, p. 50.
— <i>tenant la chevelure :</i>	Apollon, p. 73.
	Aphrodite Anadyomène p. 33, 80.
— <i>tenant la handelette :</i>	Apollon, p. 70.
	Aphrodite, p. 83.

Une main levée à la hauteur de la tempe ouverte :

Apollon, p. 73.

Aphrodite, p. 75.

touchant la chevelure :

Apollon, p. 73.

Aphrodite, p. 75.

touchant la chevelure, ou simplement levée, et la gauche à la cuisse :

Apollon, p. 488.

Aphrodite, p. 488.

Tous ces gestes s'équivalent, sont interchangeables, et s'associent entre eux : le buste féminin de Gundestrup unit celui du bras droit brandissant l'animal à celui de la coiffure, etc. Nous les trouvons presque tous réunis dans un même ensemble,

1) Apollon et Aphrodite, dans les supports de miroirs grecs ; Apollon et Aphrodite Diadumènes ; Apollon et Aphrodite sur le globe, et faisant les gestes étudiés plus haut, dans les bronzes de Sierre ; Apollon et Aphrodite de la balustrade de Lezoux, etc.

2) Couronne radiée (cf. par ex. bronzes de Sierre) ; globe que tous deux surmontent ; fauves ; disque du monde ; etc.

celui des bronzes de Sterre, qui décoraient un monument unique, et dont le sens est nettement solaire :

Gestes :

Aphrodite sur le globe, avec la couronne radiée	Main droite à la chevelure, la gauche au sexe
Apollon sur le globe, avec la couronne radiée	Main droite touchant la couronne, la gauche à la cuisse
Enfant sur le lion dévorant une tête de laureau	Main droite posée à plat sur la tête
Enfant sur le lion dévorant une tête de cerf	Main gauche posée à plat sur la tête (Groupe faisant le pendant du précédent).
Lion dévorant un humain, aux bras levés	
Lion dévorant une tête de béliet que soutient un enfant aux bras levés.	

*
* *

En résumé :

Tous les gestes étudiés plus haut sont en relation spéciale avec les dieux lumineux. Le geste de l'Apollon lycien, devenu simple geste de repos, en est une variante, qui a du reste conservé son sens primitif dans des monuments ultérieurs.

Genève, janvier 1916.

W. DEONNA.

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE¹

XXI

RECHERCHES SUR LE TOTÉMISME DES BERBÈRES; LES DOCUMENTS CLASSIQUES; LES OPINIONS DE BERTHOLON, DE BATES ET DE GSELL.

Il est toujours encore difficile, bien que les matériaux d'étude commencent à s'accumuler, de distinguer dans la religion des Berbères ce qui est vraiment indigène de ce qui y a été introduit successivement par les Égyptiens, les Phéniciens, les Romains, le Christianisme, l'Islam et les Nègres.

Pour les Égyptiens, des recherches récentes, notamment celles de M. Oric Bates², obligent à retourner plusieurs propositions admises jusqu'ici, et à regarder les ressemblances, ou même les identités de coutume et de croyance entre les deux groupements comme dus à une influence libyo-berbère primitive en Égypte plutôt qu'à une influence égyptienne historique en Berbérie orientale. L'action des Phéniciens n'a été tant soit peu profonde que dans la zone côtière de colonisation, notamment dans la Tunisie actuelle.

Quant aux Romains, ils ont, comme partout, identifié les divinités révérees dans les pays conquis à certaines de leurs puissances, sans jamais faire œuvre de propagande destructive des croyances et des cérémonies indigènes, comme l'a bien

1) Voir la *Revue*, t. LXXV, p. 295-374; t. LXXVI, p. 281-347 et t. LXXIX, p. 14-74.

2) Oric Bates. *The Eastern Libyans*, Londres, Macmillan, 1914.

montré en dernier lieu M. J. Toutain¹. L'influence des Romains, par suite de leur système d'occupation, de colonisation et de civilisation économique, s'est étendue dans l'Afrique du Nord entière, aussi bien dans les vallées où passaient les grandes routes militaires et commerciales que dans les massifs montagneux².

Puis vint l'influence chrétienne sous ses deux formes, monastique et rituelle, dont le degré de pénétration n'est pas encore déterminé avec certitude. Elle ne paraît pas avoir atteint directement la modalité des cultes locaux, ni celle des croyances en cours. L'Islam hérita de tout cet amalgame complexe : non seulement il ne déracina pas les pratiques et croyances plus anciennes, mais, bien mieux, il en adopta plusieurs en les teintant d'une nuance nouvelle qui les rendit licites dans le monde musulman tout entier, où les magiciens moghrébins, par exemple, ont été très tôt considérés comme les plus doctes et les plus puissants de tous.

Si l'on pouvait démontrer que le totémisme a existé chez les Berbères dès l'époque proto-historique, cette découverte ne serait pas sans conséquences directes sur la théorie du totémisme égyptien primitif, pour les raisons indiquées plus haut.

Peu d'auteurs se sont occupés de ce problème. René Basset³ ni Doutté⁴ n'ont étudié spécialement les croyances et pratiques

1) J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'Empire romain*, première partie, t. III : *Les Cultes indigènes nationaux et locaux*; fasc. I, *Les cultes africains et ibériques*, Bibl. de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, t. XXXI, Paris, 1917, p. 1-119.

2) Sur la répartition géographique des lieux de culte préromains et romains dans l'Afrique du Nord, voir Toutain, *loc. cit.*, p. 90-93.

3) René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, R. H. R., t. LXI, 1910, p. 291-342.

4) Edmond Doutté, *Les Aïssoua à Tlemcen*, Châlons, 1900, dit (p. 8) du déguisement en chameau : « il ne semble pas qu'il y ait lieu de soupçonner quoi que ce soit se rapportant au totémisme »; dans *Religion et Magie dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, il se refuse, p. 484, à admettre pour l'Afrique du Nord la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith.

concernant les animaux et les plantes dans l'Afrique du Nord; Stéphane Gsell a analysé deux cas possibles de totémisme chez les Libyens et penche vers l'affirmative¹; Oric Bates ajoute quelques faits modernes. Seul Bertholon a consacré un chapitre d'un de ses articles à ce qu'il nomme « le totémisme libyque »². Mais son exposé, au surplus confus, est inexact en ceci que le mot *totem* y est pris dans le sens de *symbole*, ce qui permet des affirmations comme : « le totem avec lequel s'est identifié le culte de Tanit a été la hache »; ou : « après la hache, le totem le plus universellement répandu paraît être le palmier »; ou encore : « le taureau est le totem d'une divinité libyque ». Tout ethnographe au courant, même superficiellement, des données du problème totémique voit aussitôt que ce n'est pas d'une marque ou d'un symbole figurés ou décrits³ qu'il s'agit, mais qu'il faudrait démontrer la relation d'une espèce-d'objets eux-mêmes avec un certain groupe social. Cette confusion théorique a empêché Bertholon de tirer parti autant qu'il l'aurait pu des faits recueillis en Tunisie par Monchicourt, en Algérie et au Maroc par Basset, Bel, Destaing, Doutté et Westermarck. C'est pourquoi je me vois obligé de grouper ici un certain nombre de faits, sans prétendre que mon exposé soit complet ni définitif.

L'existence très ancienne d'un dieu-bélier chez les Libyens est connue depuis longtemps. Sa principale manifestation était localisée dans l'oasis de Siouah (Siwah). Jusqu'à ces temps derniers, on le regardait comme une importation égyptienne et comme

1) Stéphane Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. I, Paris, 1913, p. 246-247.

2) Bertholon, *Essai sur la Religion des Libyens*, tir. à part de la *Revue Tunisienne*, 1909, p. 57-69 et 72.

3) Pour l'interprétation de ces symboles et pour leur rapport avec les divinités célestes préromaines Saturnus et Coelestis, voir Toutain, *loc. cit.*, p. 22-24, 29-34. Selon Toutain, *ib.*, p. 25, 31, 35-37, 95, ces deux divinités seraient d'origine punique; mais cet archéologue ignore les recherches de Bates, qui ont prouvé la « phénicisation » de ces divinités berbères, plus anciennes; cf. plus loin p. 494, note 1.

une forme locale du dieu thébain Ammon, qui plus tard identifié au dieu-soleil égyptien Ra, joua un rôle important en tant qu'Ammon-Ra. C'est ce dieu complexe que représenteraient certaines gravures sur roche du sud oranais où se distingue un bélier portant entre ses cornes un disque qu'on regarde comme solaire¹. **M. Oric Bates** vient de démontrer² que toute cette théorie est à retourner : les Égyptiens ne sont pas parvenus dans l'oasis de Siwah dès la XVIII^e dynastie, comme on le croyait, mais seulement à l'époque ptolémaïque ; et les légendes justificatives recueillies par les explorateurs grecs ne sont guère autre chose que des « dragoman stories » récentes. Le dieu-bélier de Thèbes et le dieu-bélier de Siwah ont existé indépendamment l'un de l'autre depuis une haute antiquité, et tous deux indépendamment de la divinité inconnue représentée sur les rochers du sud oranais. Ces gravures rupestres datent d'ailleurs de 10 à 12.000 ans, et sont par suite antérieures à la formation syncrétique d'Ammon-Ra à Thèbes³. Indépendant aussi était le dieu-bélier que les Tyriens fondateurs de Carthage trouvèrent chez les indigènes berbères, et adoptèrent sous le nom de Baal-Hamon, où *baal* est une simple épithète de majesté divine. Le culte du dieu bélier subsistait au XI^e siècle de notre ère dans la tribu-berbère des Beni Lamâs de l'Atlas marocain⁴, et je crois bien qu'on doit lui rattacher certains éléments de l'importante cérémonie marocaine dite *Aïd el Kebir* ou *Fête du Mouton* aux diverses formes de laquelle

1) Basset, *Recherches*, p. 302-303 ; Stéphane Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 250-252. On peut laisser de côté les hypothèses fragiles autant que compliquées de Bertholon dans *Essai sur la religion des Libyens* et dans Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie Orientale*. Lyon, 1913, p. 611-612 et 616-618, et les rapprochements avec l'Égypte conseillés par Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, R. H. R., t. LXXV, 1917, p. 87.

2) Oric Bates, *loc. cit.*, p. 189-200.

3) Franz Stuhlmann, *Ein Kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures*, Hambourg, 1912, p. 101, se basant sur les recherches directes des préhistoriens Flamand et Schweinfurth.

4) Basset, *loc. cit.*, p. 304 ; Bates, *loc. cit.*, p. 198, citant El Bekri.

Westermack a consacré une excellente étude¹. « L'animal qu'on sacrifie lors de l'Aïd el Kebir est le plus souvent un mouton; mais les gens qui n'ont pas de mouton ou qui sont dans l'impossibilité d'en acheter un sacrifient une chèvre; parfois on tue un jeune taureau ou un jeune chameau; mais dans ce cas il est nécessaire de sacrifier aussi un mouton. On affirme que le sacrifice le plus méritoire est celui d'un *bélier* et que le mérite, en sacrifiant d'autres animaux, décroît selon que cet animal est une brebis, un bouc, une chèvre, un jeune taureau, une vache, un chameau mâle ou un chameau femelle »². Cette échelle des mérites est très intéressante: je doute qu'elle trouve sa justification dans des textes musulmans anciens, car le sacrifice le plus méritoire dans l'Arabie préislamique et des débuts de l'Islam était celui d'un chameau. Les ressemblances entre les cérémonies pastorales proprement arabes et la fête de l'Aïd el Kébir prouvent seulement qu'une même condition économique a en deux pays éloignés produit un même système cérémoniel.

Le dieu-bélier représenterait-il un ancien totem? Bates formule l'hypothèse pour les habitants de l'oasis de Siwah³ sans autrement insister, et l'on ne possède pas d'arguments pour

1) Edward Westermarck, *The popular Ritual of the Great Feast in Morocco*, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 131-182.

2) Westermarck, *ibidem*, p. 140-141. En outre le mouton à sacrifier doit avoir, non pas une queue courte comme une chèvre, mais une grosse queue bien touffue, ainsi que de longues oreilles et de longues cornes. Le meilleur de tous les sacrifices est celui d'un bélier qui a des cercles noirs autour des yeux (sorte de bélier pour laquelle chaque tribu, ou presque, a un nom spécial) probablement parce qu'il semble ainsi peint avec de l'antimoine; mais un bélier à tête entièrement blanche est également un excellent animal de sacrifice. Si l'animal réussit à s'évader au moment où on le lie, on doit le laisser aller et le remplacer par un autre (*ibidem*, p. 141), ce qui peut s'interpréter de deux manières: en supposant que la volonté du bélier, jadis animal divin sinon dieu lui-même, est déterminante; ou bien que la volonté divine, de nos jours celle d'Allah, indique ainsi que le sacrifice de cet animal particulier ne lui serait pas agréable.

3) Bates, *loc. cit.*, p. 195.

l'appuyer. Si le bélier n'a été qu'en deuxième phase une divinité pastorale, et plus tard seulement l'incarnation permanente d'un dieu protecteur et multiplicateur des troupeaux, on rencontrerait des légendes, sinon des affirmations, touchant l'origine ovine des clans ou tribus berbères dont le bélier a été le totem. Le seul argument à invoquer serait que ce culte ne paraît pas avoir été universel du Maroc à l'Égypte mais localisé dans certains groupements.

Le dieu-taureau Gurzil est connu par un auteur du VI^e siècle après J. C. qui était d'origine africaine. Dans son poème *la Johannide*, Corippus en cite à maintes reprises le nom¹ : c'était le dieu principal des Laguatan, peuplade de la Tripolitaine actuelle; son prêtre Ierna se distingue au combat; ses adorateurs lancent un taureau contre leurs ennemis, avant d'engager la bataille, ou bien se font précéder d'une statue du dieu, en bois et en métal, en forme de taureau². Le culte de cette divinité subsistait encore dans la même région au XI^e siècle de notre ère, notamment chez les Hoouara, qui, selon El Bekri, demandaient à un dieu Gorza, dont l'idole en pierre était située au sommet d'une colline, de protéger leurs troupeaux³. Il est douteux que le tabou des femmes de Barca de manger de la viande de vache⁴ soit en relation avec ce dieu Gurzil, car il a pu être simplement destiné à empêcher les mères de voir tarir leur lait.

Mais le rôle rituel joué par des animaux d'espèce bovine dans quelques cérémonies modernes doit être signalé, notamment lors de certaines processions destinées à faire tomber

1) Sur le dieu Gurzil et Corippus, voir Gsell, *Histoire*, p. 244 et surtout Bates, *Eastern Libyans*, p. 187-188, qui voit dans Gurzil un dieu solaire. Il me semble que le caractère solaire de ce dieu, s'il était prouvé, a dû s'ajouter relativement tard au caractère primitif qui en faisait un dieu pastoral, protecteur des troupeaux, et dont par suite la forme animale a dû être antérieure.

2) C'est à tort que Ad. Reinach veut voir dans cette statue une enseigne totémique, R. H. R., t. LXIV, 1911, p. 104.

3) Basset, *Recherches*, p. 303, et Bates, *loc. cit.*, p. 188, citant El Bekri.

4) Cf. Bates, *loc. cit.*, p. 177.

la pluie et qui, par suite, font également partie de l'ensemble cérémoniel agraire. A 'Aïn Sefra (sud oranais), si la cérémonie de la *Ghondja*, cuiller en bois habillée en poupée et que les vieilles femmes et les enfants invoquent en la promenant', n'a

1) Al'red Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse*, tirage à part du Recueil publié en l'honneur du Congrès des Orientalistes à Alger, 1905; sur la *Ghondja*, cf. p. 39-41; c'est à tort que Doutté, *Magie et Religion*, p. 585, y voit un cas de divinisation d'un ustensile auquel serait dévolu un rôle magique analogue à celui de certaines plantes : les deux faits n'appartiennent pas à la même série psychologique; il est probable qu'anciennement *Ghondja* était une poupée anthropomorphique représentant l'ancienne Déesse-pluie (La *Dea Cœlestis* libyque, *pollicitatrix pluviarium*; cf. Bates, *Eastern Libyans*, p. 203 et 204-205), dont l'existence même moderne est prouvée par plusieurs incantations d'appel (cf. par exemple Bel, *loc. cit.* p. 37-38 et 39); l'interdiction édictée par l'islam contre les représentations de la forme humaine aura fait remplacer cette statuette par une cuiller que pourtant on persiste à habiller pour lui donner un semblant de figure humaine. Aux documents de cet ordre cités par Bel et par Doutté, on ajoutera Biarnay, *Étude sur les dialectes berbères du Rif* (Public. de la Fac. des Lettres d'Alger), Paris, 1917, p. 176-178 : «... les fillettes ont apporté une pelle en bois à manipuler les céréales semblable à une pelle à four; elles fixent en croix, vers son milieu, un morceau de bois, et elles l'habillent d'un *haik* de cotonnade et d'une *gandoura* (chemise) de femme en cotonnade rouge; elles la ceignent d'une ceinture de soie; elles placent sur sa tête des diadèmes composés de pièces espagnoles de cinq pesetas et d'autres ornements en corail ou en perles; à son cou, elles passent un collier de pièces de 50 centimes; on appelle cette pelle à four « la fiancée de la pluie »; ensuite il y a procession, et aspersion de cette poupée avec de l'eau prise à une source consacrée; enfin les fillettes déshabillent la pelle entièrement et la plantent tout nue debout dans un tas de fumier, où elle reste fichée jusqu'à ce qu'elle soit mouillée par l'eau de pluie; puis elles rapportent la pelle à son propriétaire. »

Je renvoie aux notes de Biarnay pour l'interprétation comparative de ces deux derniers détails; il reste que ces rites de *Ghondja* ne sont pas magiques au sens simple et direct; il y survit un élément plus ancien; sinon la cuiller nue ou tout autre instrument à verser des liquides suffirait; la pelle à four du Rif n'est d'ailleurs pas une cuiller, mais comme celle-ci, elle ressemble, avec quelques modifications légères, à une figure humaine, la partie large donnant l'impression d'un visage vu de face. D'ailleurs à Sfax, *Ghondja* est formée simplement de deux morceaux de bois en croix et habillés en poupée (Nar-beshuber, *Arabische Bevoelkerung in Sfax*, Leipzig, Public. du Musée Ethnographique, 1907, p. 27), ce qui semble être le dernier stade d'une évolution qui eut pour point de départ la représentation plastique d'une divinité féminine spécialisée, probablement la *Dea Cœlestis* libyque.

pas réussi, les hommes conduisent en procession aux divers tombeaux de saints de la région un taureau¹, qu'ensuite on égorge, et dont la viande est distribuée à raison d'un morceau par maison². Bien que les demandes de pluie soient adressées par ces hommes à Allah ou aux marabouts intercesseurs auprès de lui, la forme de cette cérémonie en fait un rite préislamique qui appartient à une autre catégorie que le rite de Ghondja d'une part et que les rites où l'animal sacrifié est donné à la famille maraboutique ou au moqaddem d'autre part; le partage de cette victime entre les « maisons », c'est-à-dire entre les familles, tend à prouver la survivance d'un culte probablement analogue à celui que recevait le dieu-taureau Gurzil³.

L'interprétation que je propose semble confirmée par un rite parallèle des Beni Chougran, semi nomades du Tell. Ce sont d'abord les femmes qui essaient d'obtenir la pluie; elles promènent une vache noire de tente en tente, en disant :

O Vache noire Reine des vaches,
Demande au Maître de nous donner la pluie!

Cette promenade a lieu de nuit et les femmes restées dans les tentes aspergent avec de l'eau la vache et les femmes qui la conduisent; la vache est ensuite lâchée et rejoint le troupeau;

1) La couleur noire du taureau et des autres animaux (vache, brebis, etc) sacrifiés dans les rites de pluie est peut-être un rappel magique de la couleur des nuages chargés d'eau, comme le pense Bel, *Rites de Pluie*, p. 47, note 2; mais il faut rappeler aussi que c'est la couleur des animaux à sacrifier lors des cérémonies de toute sorte, tant berbères que nègres (voir le rôle important du poulet noir) dans l'Afrique du Nord; l'interprétation de Bel est donc trop étroite.

2) Bel, *Ibidem*, p. 19.

3) Toutain remarque, *loc. cit*, p. 67, 75, etc., que les victimes préférées du Saturnus africain étaient le taureau et le bélier; il ne voit dans ce fait qu'une preuve « que les rites courants du sacrifice gréco-romain étaient pratiqués dans les cultes indigènes d'Afrique aux premiers siècles de l'ère chrétienne » et que « ce sont là faits et gestes sans couleur locale ni sens spécialement africain ». En théorie générale sans doute; mais la nuance est africaine, comme le montrent les faits cités dans le texte et ceux qui seront donnés plus loin, à propos des sacrifices sanglants des Nègres dans l'Afrique du Nord.

si elle a uriné pendant ou aussitôt après la cérémonie, c'est signe que la pluie est prochaine. Le lendemain a lieu la cérémonie de la Ghondja, et si la pluie n'arrive pas, les hommes font à leur tour une mascarade, avec arrosage magique; en cas d'échec c'est au tour des enfants qui étudient le Qoran¹. Cette succession de rites exécutés par d'autres personnes et sous d'autres formes indique l'indépendance primitive de chacun d'eux; car en théorie, une seule cérémonie bien faite doit suffire pour déclencher le mécanisme céleste². L'invocation directe à la Vache qui joue auprès d'Allah un rôle d'intercesseur montre qu'il ne s'agit pas uniquement d'un rite de coercition sympathique, et il se pourrait que le Maître auprès duquel elle est toute-puissante ait été anciennement le dieu-taureau Gurzil. Ce n'est d'ailleurs là qu'une hypothèse destinée à faire faire des recherches complémentaires.

Les divers cas passés en revue ne présentent d'intérêt réel pour la théorie du totémisme berbère que si l'on peut démontrer en même temps la croyance à la parenté entre ces deux espèces animales et des clans, des fractions ou des tribus berbères, croyance dont rien jusqu'ici ne semble démontrer l'ancienne existence.

A ce desideratum semblaient répondre deux faits libyens notés par les auteurs grecs, celui des Psylles et celui de la Cité des Singes. « On peut être tenté, dit **M. Stéphane Gsell**, de retrouver une superstition totémique dans des indications relatives aux Psylles de la région des Syrtes. Les cérastes (vipères à cornes) avaient, raconte Elie, une alliance avec les Psylles, qui étaient insensibles à leur morsure. Au dire des Libyens,

1) Bel, *loc. cit.*, p. 20-21.

2) On remarquera que l'acte d'uriner ne produit ou n'annonce la pluie que si l'animal promené sur le territoire du village est un taureau, une vache, un bélier ou une brebis; ni l'âne, ni le cheval, ni le chameau, ni le chien ne peuvent être employés rituellement dans ce but; par suite, on ne peut se contenter de voir dans cette cérémonie un rite de simple magie sympathique du type banal.

quand un Psylle craignait que l'enfant mis au jour par sa femme ne fut adultérin, il remplissait de cérastes un coffre dans lequel il jetait le nouveau-né; si les serpents, d'abord menaçants, s'apaisaient dès que l'enfant les avait touchés, l'auteur de l'épreuve en concluait que cet enfant était bien son fils »¹. Cette interprétation avait aussi été admise par J.-G. Frazer dans son petit volume²; mais il l'a ensuite laissé tomber, après étude des parallèles hindous de charmeurs de serpents³. Bates cite un texte d'après lequel l'immunité n'existait pas pour les femmes des Psylles et le fait suivre de la description donnée par Callias des maléfices qu'employaient les Psylles pour guérir les gens mordus par des serpents⁴. Mais il hésite à reconnaître ici un cas de totémisme, parce que les Psylles guérissaient, non-seulement l'empoisonnement par les cérastes, mais aussi celui qui avait été occasionné par tous les autres animaux venimeux (aspics, cobras, scorpions, etc.)⁵. J'ajouterai que l'ordalie à laquelle était soumis le nouveau-né qu'on croyait adultérin peut s'expliquer directement par ceci que, seul l'enfant légitime devait posséder héréditairement le pouvoir magique, le *poder*, le *mana* ou, comme on dit de nos jours en Afrique, la *baraka* qui rendait les animaux venimeux inoffensifs

1) Gsell, *Histoire*, p. 246-247.

2) Réédition de *Totemism* dans *Totemism and Exogamy*, t. I, p. 20.

3) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 178.

4) Bates, *loc. cit.*, p. 179-180.

5) *Ibidem*, p. 180, note 6. Le détail suivant expliquerait peut-être partiellement le mécanisme de l'ordalie : « Les Touareg ne redoutent point la vipère à cornes (*cerastes cornutus*), petit serpent très commun dans les endroits sablonneux... la morsure en est cependant très venimeuse; mais les indigènes affirment que ce reptile est si lent à mordre qu'il arrive fréquemment que des gens ayant les pieds nus lui marchent par inadvertance sur le corps sans en être piqués; » Capitaine Aymard, *Les Touareg*, Paris, 1911, p. 199. L'immunité à l'égard des scorpions et des vipères cornues existe de nos jours chez les Ouled Nail, cf. Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 198-297, et pour tous les poisons chez les Aissaoua, Doulté, *Les 'Aissaoua de Tlemcen*, p. 24, Delphin, *loc. cit.*, p. 234, etc.

à l'égard des hommes de la tribu des Psylles. Si l'immunité avait été fondée sur une notion de parenté totémique, comme la règle normale est que le totem se transmet en ligne utérine, ce sont les femmes Psylles qui auraient dû être immunisées. Il n'existe d'ailleurs pas un seul cas d'ordalie de ce type chez les totémistes vrais modernes qui puisse fournir une preuve comparative.

Il faut donc éliminer le cas des Psylles.

A une tout autre catégorie appartiennent les faits relevés par A. Cour¹, dont quelques-uns rappellent directement des croyances totémiques. Les serpents, mais principalement la couleuvre (*hanesh*), sont en maintes localités de l'Algérie des protecteurs de la maison et de la famille; on appelle la couleuvre *moul-y' d-dar*, le patron de la maison; en pays berbère du nord-ouest algérien, toute demeure a sa couleuvre familière, qu'on respecte comme un membre de la famille; on la nourrit pour l'apaiser; on brûle de l'encens, et parfois on lui offre une fête à laquelle on convie les marabouts de la contrée; on lui fait même des sacrifices de propitiation (mouton, chevreau ou poulet); à Mazouna on prétend que la couleuvre de la maison berce les nouveau-nés ou vient téter un sein de la mère pendant que l'enfant tette l'autre; l'enfant porte alors le surnom de *ra-li'l hanesh*, frère de lait de la couleuvre.

Je laisse de côté les faits d'ophiolâtrie en relation avec les sources thermales, les bains et les cavernes, qui rentrent dans une catégorie universellement connue (*domovoï* russe, etc.), pour citer encore le cas du « Sultan du Chélif » : c'est un énorme serpent, qui vit dans le fleuve; non seulement les indigènes vont lui demander de bonnes récoltes ou le propitier pour éviter les inondations, mais de plus il possède le pouvoir spécial de rendre fécondes les femmes qui visitent la goubba de

1) A. Cour, *Le culte du serpent dans les traditions populaires du Nord-Ouest algérien*, extr. Bull. Géogr. et Arch. Province d'Oran, 1911; sur le serpent en Tunisie, voir Bertholon, *Essai*, pp. 67-69.

Sidi Bou Abdallah (père putatif de ce serpent) située à Ouari-zane¹. Dans toute la région de Relizane, Mazouna, Inkermann, Ammi-Moussa, etc., très nombreux sont les saints locaux dont les descendants sont en relation sacrée *directe* avec les couleuvres; les noms de Hanesch, El Hanachi, etc., y sont communément employés.

Ce qu'il y a d'important pour nous dans ces faits, c'est qu'ils ne se rencontrent pas absolument partout en Algérie mais très précisément dans certaines localités² et qu'il existe une relation spéciale entre toute l'espèce (ceci est vrai surtout non du serpent en général, mais de la couleuvre) et un groupe humain précis, à savoir dans certains cas une famille vivant sous un même toit, dans d'autres tous les descendants d'un même personnage sacré, et d'autres enfin tous les habitants d'une région qu'on peut équivaloir à un *pagus* ou peut être à un territoire de clan berbère primitif.

L'orthodoxie musulmane et la théorie animiste sont intervenues dans l'interprétation des faits : ces serpents protecteurs ne sont considérés maintenant par les tolba que comme les incarnations ou les réceptacles temporaires de djinn ou génies immatériels. Soumis à Allah³, ces djinn ne sont pourtant pas quelconques, ce sont bien, suivant la remarque de Cour, « des protecteurs du pays, ou d'un groupe ethnique, ou de la famille, ou du lieu au milieu duquel, ou sur lequel ils vivent ». A la

1) Le serpent sort de la qoubba une fois par an à minuit; les femmes enlèvent leurs ceintures ou leurs foulards, les déposent dans la qoubba et se couchent autour de celle-ci à terre, pour obtenir une maternité favorable; dès qu'elles ont entendu le bruit du serpent, elles entrent dans la qoubba, reprennent leur ceinture, l'embrassent, et se couchent sur les traces du serpent; Cour, *ibi-tem*, p. 21. Sur le culte du dragon à Tipasa, voir en dernier lieu Toutain, *loc. cit.*, p. 38.

2) Voir Cour, *loc. cit.*, p. 19, note 3 pour une liste incomplète des marabouts se manifestant sous forme de serpents ou servis par des serpents; cf. encore Alfred Bel, *La population musulmane de Tlemcen*, R.E.E.S., 1908, p. 24, note 1 du tir. à part.

3) Voir plus loin, p. 510 et suiv.

même catégorie de protecteurs spécialisés appartiendraient, suivant le même auteur¹, le chat (en particulier le chat noir), la grenouille, le sanglier, le bélier, le jeune taureau ; cette liste se complèterait par celle de M. Laoust, qui dit que « l'on peut généraliser à toute l'Afrique du Nord le culte des animaux sacrés : chacal et renard, vache, singe, poule et coq, chat, bélier, quelques oiseaux, et en particulier la cigogne² ».

Mais la formule de M. Laoust est trop générale : dire qu'un animal a été ou est sacré dans une région aussi vaste que l'Afrique du Nord, peuplée de tant de races différentes et où se sont superposées tant de civilisations, fausse les idées, et en tout cas ne définit pas à laquelle d'entre les formes de la magie et de la religion cet animal peut se rattacher.

Avant de regarder les faits énumérés à l'instant comme des survivances d'un ancien totémisme des Berbères, il faudrait, comme pour Ammon et pour Gurzil, déterminer s'ils se rattachent à une notion de parenté spécifique. Un cas moderne paraît être celui des Touareg du Nord (Imoushag) qui ne mangent ni l'*ourane* (sorte de grand lézard), ni les poissons, ni les oiseaux sous prétexte que « ce sont leurs oncles maternels »³ c'est-à-dire leurs parents les plus proches selon le calcul en ligne utérine. Ce serait un argument en faveur du totémisme⁴ d'autant meilleur que la situation de caste (noble, libre ou esclave) se détermine chez tous les Touareg d'après la mère⁵, n'était que cette interprétation du tabou reste pour le moment isolée, et que d'autre part la filiation utérine chez les Touareg du Nord date tout au plus de six générations⁶.

1) Cour, *loc. cit.*, p. 3.

2) Cité par Alfred Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, R. H. R., t. LXX, 1917, p. 113-114.

3) Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, p. 401 ; le tabou de l'*ourane* est aussi signalé par E. F. Gautier, *Sahara algérien*, Paris, 1907, p. 333.

4) Comme le pensent Gsell, *Histoire*, p. 246, n. 1 et Bates, *loc. cit.*, p. 112.

5) Jean, *Les Touareg du Sud-Est, l'Aïr*, Paris, 1909, p. 194 ; Aymard, *Les Touareg*, p. 38 ; etc.

6) Benhazera, *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, Alger, 1906, p. 94.

Moins probant encore est le récit de Diodore sur la Cité des Singes, auquel Stéphane Gsell attribuerait volontiers un sens totémique¹ : « Racontant l'expédition d'Agathocle, qui eut lieu à la fin du iv^e siècle avant J. C., cet historien parle d'un pays peuplé d'une multitude de singes où se trouvaient trois villes; les singes y vivaient dans les habitations des hommes, qui les regardaient comme des dieux; ils disposaient à leur gré des provisions de bouche; les parents donnaient de préférence à leurs enfants des noms tirés de singes; tuer un singe était dans ce pays la plus grande des impiétés, qu'on expiait par la mort² ». Mais ce pays n'a pas encore été identifié, et d'autre part, de toutes les pratiques et croyances relatives aux animaux, celles qui concernent les singes sont celles dont il est le plus difficile de déterminer le caractère totémique vrai même quand on possède des légendes de filiation³ comme celle d'une tribu kabyle de la région de Boghni qui s'abstient de tuer les singes, fréquents dans la région, « parce que ceux-ci descendent de deux bergers punis pour avoir fait mauvais usage d'un plat de couscous envoyé par Allah »⁴.

1) Gsell, *loc. cit.*, p. 246 : « peut-être est-il permis d'alléguer pour l'Afrique du Nord le texte de Diodore; divers détails y font penser au totémisme ».

2) Gsell, *loc. cit.*, p. 245.

3) Voir entre autres *Tubou et Totémisme à Madagascar*, passim.

4) René Basset, *Bulletin des Périodiques de l'Islam*, R.H.R., t. LXXI, 1915, p. 57. On ne peut tirer parti pour la théorie du totémisme berbère de légendes de descendance animale qui ne sont pas strictement localisées, c'est-à-dire en relation avec un clan ou une tribu déterminés comme, par exemple, celles que cite Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris, 1881, p. 59 : « Pour les Kabils, les singes sont des marabouts punis pour leur irréligion et pour avoir gaspillé le bien de Dieu; les chacals, qui étaient cordonniers, ont vendu de mauvaise marchandise; les tortues ont été des tailleurs indéliçats et les écailles de leur carapace sont les morceaux d'étoffe indument prélevés »; islamisée est la légende des armuriers de David transformés en porc-épics, *ibidem*, p. 56-58. Des légendes étiologiques de ce genre existent chez tous les peuples; il est rare qu'elles aient une origine totémique.

XXII

LES INTERDICTIONS NORD-AFRICAINES MODERNES; LEUR SIGNIFICATION TOTÉMIQUE; LES RAPPORTS DU TOTÉMISME ET DE L'ANIMISME DANS L'AFRIQUE DU NORD.

Le tabou concernant les singes nous donne sujet d'examiner les interdictions qui ont cours dans l'Afrique moderne.

Elles n'ont pas encore été classées¹. Le premier fait à discerner serait si l'interdiction de blesser, de tuer, de manger vaut d'une manière générale et vague ou seulement pour un groupement délimité, famille, clan ou tribu. Que des tabous comme celui qui protégeait les singes existent chez les Berbères, on ne saurait en douter : « Chez les Chaouia de la vallée de la Rassira (dans l'Aurès), j'ai constaté que certaines *familles* observent certains tabous; ainsi les membres de la famille du spahi chaouï qui me servit de guide dans ce district ne tuent jamais de poulets; d'autres familles ne tuent pas de bovidés, mais doivent faire tuer ceux qu'elles veulent consommer par quelqu'un de la non-parenté, à qui on remet une portion de viande; une autre famille ne peut pas cueillir une certaine plante, et une autre ne doit pas toucher une certaine terre. La raison donnée est que, contrevenir au tabou familial attirerait le malheur sur les membres de la famille. On m'a dit que les femmes ne sont pas considérées comme membres de la famille en ce qui concerne ces tabous, mais bien les filles; Cependant un chaouï interrogé sur ce point me dit que sa

1) Je laisse de côté la liste des interdictions marocaines, probablement de la région de Tanger, donnée par Edward Westermarck *The nature of the 'arab ginn, illustrated by the present beliefs of the people of Morocco*, Journal of the Anthropological Institute, t. XXIX, 1899, p. 266-267, parce qu'il n'a indiqué ni la tribu qui les observe, ni le lieu où elles sont observées.

filles une fois mariées devraient observer le tabou de la famille de son mari »¹.

Il va de soi que l'observance est en relation avec le mode de calcul de la parenté, laquelle est normalement en ligne masculine suivant l'islam, mais qui semble avoir été parfois en ligne utérine chez les Berbères (avec ou sans matriarcat proprement dit)²; les cas ne manquent pas non plus d'application de la règle exogamique dans l'Afrique du Nord, et il faudrait voir si ces « tabous de famille » sont ou non liés au mode de réglementation matrimoniale. Dans l'état actuel de nos connaissances on ne peut pas formuler de conclusions décisives : ainsi j'ai appris que la gazelle ne peut être chassée dans le sud tunisien que par des chasseurs professionnels, lesquels sont considérés comme impurs; la viande de gazelle ne se consomme pas, sinon comme remède contre la syphilis³; mais je n'ai pu déterminer dans quelles tribus au juste ce tabou est en vigueur ni s'il existe aussi dans le sud algérien et dans le sud marocain⁴.

Une petite série d'interdictions collectives et de croyances qui s'y rattachent a été publiée pour la Tunisie par M. Monchicourt⁵. Les Oulad Sidi el Mouella, tribu maraboutique dispersée entre le Kef, Tebourouk et Mactar, manifestent une sorte de dégoût sacré pour la poule de Carthage (*raaa*); les Hababsa, qui vivent au sud du massif de Mactar, ressentent pour les grenouilles une répulsion semblable; même la vue leur en est interdite; la même répulsion vis-à-vis du même

1) Hilton-Simpson, *Some Algerian superstitions noted among the Shawia Berbers of the Aures Mountain and their Nomad neighbours*, Folk-Lore, 1915, p. 241.

2) Cf. Bates, *Eastern Libyans*, p. 111-113.

3) A. van Gennep, *En Algérie*, Paris, 1914, p. 107-109.

4) La viande de gazelle se mange plus au nord. A Fez, on nomme *gazelle* la viande de sanglier servie à table, afin de la rendre licite et de la soustraire au tabou qui frappe le porc et ses congénères; cf., entre autres, Moulieras, *P.z.*, 1902, p. 104.

5) Charles Monchicourt, *Répugnance ou respect relatifs à certaines paroles ou à certains animaux*, Revue Tunisienne, 1908, p. 6-21.

animal existe chez les Ouled Sehil (de la tribu des Frechich). Le chat est impur pour les habitants de l'île de Djerba, aussi n'en possèdent-ils pas et évitent-ils d'en toucher; la fraction des Tababa au nord de Béja (Kabyles Kroumirs) ne peut ni posséder un mulet, ni planter du tabac; de même certaines tribus du golfe de Bougie éprouvent une répulsion pour l'âne.

Les gens de Sahaline (entre Sousse et Monastir) détestent la huppe. Dans tous ces cas, la répulsion se rapporte non seulement à l'acte de manger, mais aussi à l'acte de toucher, même fortuitement, de blesser et de posséder. Dans la même catégorie rentre la répulsion des Ouled Sidi bou Rhanem à l'égard du fétu de paille (*guich*) dont la simple vue a fait tomber des gens de cette fraction en convulsions. Si ce ne sont pas là des survivances du totémisme, elles en sont du moins bien proches. On leur comparera les faits suivants, qui m'ont été communiqués par M^{me} Magali-Boisnard, Algérienne de naissance et qui connaît bien son pays¹. Dans toute la région des grandes dunes (le Grand Erg), non seulement on ne chasse ni ne tue les fenecs (sorte de petit renard à longues oreilles), mais on n'essaie même pas de les faire captifs², car on les regarde comme l'incarnation des sultans locaux (de Ouargla, de Touggourt, etc.) et des grandes amazones arabes comme Malkna ou Sultanat Aichou, de la courtisane Bahadja, etc.; dans les oasis de l'Oued Rhir, anciennement on ne tuait pas les couleuvres; cette interdiction est tombée partout, sauf dans l'oasis d'Ourhrir, où l'on prétend que les grosses couleuvres sont l'incarnation de personnages sacrés anciens (marabouts?), croyance comparable à celle qui a été notée à Guerrara, où

1) M^{me} Magali Boisnard est l'auteur de plusieurs volumes sur l'Algérie, dont *L'alerte au désert* est le dernier paru; elle prépare un volume sur *Les mœurs des Fenecs*, animal très sauvage dont elle a réussi à apprivoiser plusieurs couples.

2) L'interdiction est tombée ces années dernières parce que les jardins zoologiques allemands offraient très cher pour des fenecs vivants.

vivait une grosse couleuvre sacrée à laquelle les femmes en désir d'enfant faisaient des offrandes¹.

Moins probantes sont les interdictions simplement alimentaires qui protègent à Tunis, à Nabeul et à Kairouan les couleuvres, (sans qu'il soit dit qu'elles sont l'hôte et le génie des familles comme dans l'Algérie occidentale); à Tunis la tortue; dans le clan des Forda de la fraction des Ouled Ouezzen de la tribu des Frechich le corbeau; dans la région de Tunis, et à ce qu'il semble dans toute la Tunisie, dans toute l'Algérie et dans tout le Maroc, Bou Shaq-Shaq la cigogne; chez les Chaouia de l'Aurès le geai; au Kef les pigeons de Sidi Chérif; à Kairouan les pigeons de Sidi Saad Djerfai; à Tunis² les pigeons de Sidi Mahrez et ceux de la Grande Mosquée; ces pigeons sacrés ont été l'objet de donations pleuses (biens *habous*). En outre les volailles de toutes sortes ne sont pas mangées par les Chaamba, ni d'ailleurs par la plupart des Sahariens, non plus que les lièvres ni les poulpes à Nabeul³.

Ces diverses interdictions alimentaires, que n'accompagnent pas les tabous de blesser, de tuer ou de toucher, peuvent dater d'époques très différentes et provenir d'origines très diverses. Stéphane Gsell rappelle⁴ que les interdictions alimentaires concernant le paon et la poule sultane en Berbérie orientale peuvent être datées avec précision et sont relativement récentes. Il est probable que l'institution des pigeons sacrés ne remonte pas davantage à la période phénicienne, ni même gréco-romaine. On doit donc regarder comme prématurées les tentatives de Bertholon, de Vercoutre et d'autres savants nord-africains pour rattacher les interdictions de cette catégorie soit à des cultes préhistoriques dont on ne sait rien, soit à des

1) Cf. la curieuse expérience de Lucien Jacquot, *Contribution au Folklore de l'Algérie*, Revue des Traditions populaires, 1912, p. 268-269.

2) Compléments de P. Poivre à l'article de Monchicourt, *Revue tunisienne*, 1908, p. 274.

3) Monchicourt, *loc. cit.*

4) Gsell, *Histoire*, etc. t. I, p. 245, note.

cultes de l'Asie antérieure qui sont tout autrement systématisés. Quant aux légendes explicatives citées par Monchicourt, elles ne fournissent pas de point d'appui; elles appartiennent aux types folkloriques bien connus des animaux secourables et des animaux nuisibles; fort peu mettent en scène l'ancêtre éponyme, plus ou moins historique, d'un groupe humain déterminé.

A une autre catégorie, enfin, appartiennent des abstentions dont il n'est pas certain qu'elles présentent un caractère magico-religieux : ainsi les habitants du nord de la Tunisie ne mangent ni rats, ni chiens, ni sauterelles, ni chameaux, au lieu que ces quatre espèces sont considérées comme alimentaires dans le sud. Monchicourt suppose que cette modification du menu est en relation avec la rareté des ressources : « C'est à partir de Kairouan que le chameau commence à compter parmi les mets éventuels, la sauterelle à partir de Sfax et de Gafsa; la cynophagie¹ a pour limite nord une ligne sinueuse Monastir, Gafsa, Biskra, Bou-Saada; enfin une sorte de gros campagnol et le rat de palmier sont appréciés par les habitants du Sud tunisien (les Hamama et les gens du Djerid et du Nefzaoua) ». Il n'en serait que plus intéressant de signaler les exceptions qu'on pourrait rencontrer à l'intérieur de ces diverses zones. Ainsi les Ouargha, tribu berbère qui habite à l'ouest du Kef une région montagneuse très boisée, se souviennent d'une époque peu éloignée où, en dépit de l'islam, ils mangaient du porc; et les Mogod, à l'ouest de Bizerte,

1) Sur la cynophagie en Tunisie et en Tripolitaine, voir en outre Bertholon et Chantre, *Recherches*, p. 537-538 et 627-629, Bates, *Eastern Libyans*, p. 177; et au Maroc, chez les Beni Mahasen (Ghyata ou Riata, de la région de Taza) Trenga *apud* Bel, *Coup d'œil*, p. 113; il est vrai que ce repas de chien n'a lieu dans cette fraction qu'une fois par an, et que le reste du temps le chien est strictement taboué; comme on ne sait si ce tabou est indigène ou importé par les Arabes, on ne peut identifier ce repas annuel à une cérémonie du type de l'*intichiuma* totémique; l'hypothèse de Bel, qu'il s'agit d'un rite agraire, est plus vraisemblable, parce que le festin rituel est lié à une cérémonie de prostitution d'un caractère fécondateur du type connu.

emploient encore divers subterfuges pour n'avoir pas à s'abstenir de cette viande interdite¹; dans plusieurs tribus et localités du Maroc le tabou alimentaire du porc ne s'applique pas au sanglier².

Certaines interdictions ont été, sinon inventées, du moins consacrées par des réformateurs de l'Islam et par des fondateurs de sectes et de confréries. Sans parler des interdictions Wahhabites (du tabac, etc.) qui se sont répandues au cours du siècle dernier en Tripolitaine et en Tunisie, on peut citer celles qu'édicta au Maroc un certain Ha-Mim, qui prêcha au x^e siècle de notre ère une nouvelle religion aux Chomara du Rif (région de Tétouan) et à d'autres tribus montagnardes: il modifia plusieurs prescriptions qoraniques, abolit le pèlerinage à la Mecque et l'ablution totale, et permit l'usage alimentaire du porc mais interdit celui du poisson qui n'avait pas été égorgé (vidé), de la tête de tout animal et des œufs de toutes espèces d'oiseaux³. Ces trois interdictions furent promulguées aussi par un chef des Berghouta (dans la Chaouïa marocaine, région de Settât)⁴. Comme l'interdiction des œufs et de la volaille se rencontre tant dans le Dahra algérien que dans l'Aurès et chez les Touaregs, on peut se demander si ces deux réformateurs n'ont pas simplement voulu remplacer par des tabous berbères anciens et partout respectés dans le peuple les tabous importés d'orient par la propagande musulmane et qui ne répondaient pas aux mœurs locales.

Peut-être faut-il rattacher à la même catégorie l'interdiction de manger des viandes rôties de quelque espèce animale que ce soit qui est de règle chez les Fichtalah (au nord de Fez), tabou soi-disant imposé par le marabout local Moulaye Bou Chtâ, (le Seigneur de la Pluie)⁵.

1) Monchicourt, *loc. cit.*, p. 17.

2) Doutté, *Merrakech*, Paris, 1905, p. 42-43; Mouliéras, *Fez*, Paris, 1902, p. 74, 101-102.

3) Basset, *Recherches*, p. 336.

4) *Ibidem*, p. 340.

5) Evariste Lévi dans *R. H. R.*, t. LXXVI, 1917, p. 211.

Remarquable est l'absence de prescriptions et de sacrifices concernant le cheval. Son introduction dans l'Afrique du Nord est nécessairement postérieure au ^{xvii}^e siècle avant J.-C.¹; mais les Berbères, et surtout un groupe important, celui des Numides, se rendirent vite célèbres par son élevage. *A priori*, on pourrait donc supposer que le cheval a dû devenir sacré pour certains groupements berbères et être mis en relation dès ce moment avec une divinité spéciale. Mais les quelques faits qu'on cite à ce sujet ne conduisent pas loin. La légende du crâne de cheval déterminant l'emplacement de Carthage², l'hypothétique Dieu-Cavalier Iakouch³, l'usage général dans toute l'Afrique du Nord de suspendre dans les jardins, à la fois comme moyen de fécondation et comme objet prophylactique, le crâne d'un cheval, d'un mulet ou d'un âne⁴, usage au surplus également romain : toutes ces coutumes ne sont à aucun degré en relation avec le totémisme.

Il en va de même des interdictions générales qui protègent plusieurs animaux, notamment des oiseaux; encore faut-il observer que ce caractère de généralité tient plutôt à la formule employée par les savants qui nous les font connaître, et qu'une enquête conduite avec plus de soin démontrerait peut-être que chacune de ces interdictions ne vaut que pour des tribus, sinon même pour des localités particulières. Tel est le cas de la

1) Sur ces questions, voir Stuhlmann, *Ein Ausflug in den Aurès*, loc. cit. p. 97-99.

2) Selon Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 384, note 1, cette légende ne serait que l'interprétation postérieure d'un type numismatique local; mais il resterait pourtant à déterminer les raisons primitives du choix, comme type représentatif, d'un cheval ou d'une tête de cheval sur les monnaies de la Tunisie septentrionale.

3) Bertholon et Chantre, *Recherches*, p. 613-614; cf. aussi Bertholon *Essai*, p. 63-64 : sur le mot *Iakouch* et son contenu hiérolgique, voir Motylinski, *Les noms de Dieu en berbère*, *Revue Africaine*, 1905, p. 141-148 : l'assimilation Iacchos = Bacchos est certainement inadmissible.

4) Même emploi des crânes, tibias et omoplates de mouton et de chameau dans les oasis du sud algérien, selon L. Gognalons, *le Palmier-Dattier*, extrait de la *Revue Africaine*, 1912, p. 13.

cigogne, qui serait *mrâbet*, c'est-à-dire sacrée, tabouée, dans toute l'Algérie¹ et dans toute la Tunisie, ainsi que de l'hirondelle, qui serait *mrâbet* partout en Algérie²; la bergeronnette serait tabouée pour « les Arabes d'Algérie »³, et la fourmi pour « tous les Kabyles »⁴ ainsi que pour « tous les Sahariens », sous prétexte qu'elle donne l'intelligence aux nouveau-nés quand on en met dans leur main; on surnomme alors cet enfant *nâmil*, (de *nemet*, fourmi)⁵.

Comparables seraient l'interdiction qui frappe tous les œufs de n'importe quelle espèce et surtout les œufs de perdrix attachée au sanctuaire de Lalla Imma Tifelleut⁶, et l'interdiction relative aux œufs de poule qui existe chez les Rehamna du Maroc⁷, au Sous marocain et chez les Chaamba qui, en outre, ne mangent jamais de volaille⁸.

La liste qui précède, au surplus incomplète⁹, de répugnances et d'interdictions ne permet pas de conclure soit pour, soit contre la théorie d'un totémisme berbère primitif, bien que plusieurs d'entre elles présentent, par leur localisation tribale, un caractère totémique possible.

Il faut se garder, d'autre part, d'interpréter simplement tous

1) Edmond Doutté, *Notes sur l'Islam Maghrîbin*, 1^o les *Marabouts*, R. H. R., t. XLVII, 1900, p. 28, renvoyant à Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, s. v. marâbat.

2) Monchicourt, *loc.cit.*, p. 13-14, avec lég ndes explicatives.

3) Doutté, *loc.cit.*, p. 28, citant Seddik, in *Revue algérienne*, 1899.

4) Basset, *Bulletin des Périodiques de l'Islam*, R. H. R., t. LXXI, 1905, p. 99, citant Choynet, *Coutumes Kabyles*, Recueil. Not. et Mém. Sec. Arch., Constantine, 1911, avec une légende judéo-musulmane explicative.

5) Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 25 et 444.

6) Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. 325-326.

7) Doutté, *Merrakech*, Paris, 1905, p. 315.

8) Monchicourt, *loc. cit.*, p. 16 et note.

9) Je n'ai pas utilisé la liste d'interdictions « marocaines » donnée par E. Westermarck, *The nature of the 'arab jinn*, J.A.I., t. XXIX 1899, p. 266-267 parce qu'elles ne sont pas strictement localisées; elles concernent le corbeau, la cigogne, le chevreau, la tortue, l'araignée blanche, le poulet blanc; seuls sont localisés les tabous relatifs au chien et à la chèvre qui viennent boire à une source sacrée des Beni 'Arous.

ces faits en appliquant la théorie animiste des djinns, comme tend à le faire Alfred Bel : « Les djinns peuvent à Tlemcen prendre toutes les formes ; telle ou telle légende tlemcénienne nous montre le djinn apparaissant sous l'aspect d'un chat noir, d'un chien, d'un bouc, d'une chèvre, d'une gazelle, d'un âne, d'un taureau, d'une vache, d'un serpent, d'un homme même, tandis que les marabouts apparaissent plutôt sous la forme d'un lion »¹. Et Alfred Bel ajoute : « c'est pour une grande part à cette croyance que l'on doit attribuer la répugnance ou la vénération (ce qui s'exprime souvent de la même manière) de nos indigènes pour certains animaux et pour leur chair »².

C'est risquer de confondre dans une même catégorie deux séries de croyances et de pratiques, la série collective et permanente et la série individuelle et épisodique. Certaines interdictions, on l'a vu, valent en Algérie pour un groupe entier d'apparentés, ou pour les habitants d'une même maison ou d'un même lieu. On ne peut les assimiler à la répugnance ou à la crainte que tel ou tel individu humain peut éprouver pour tel ou tel animal individuel à la suite d'un événement fortuit ; cette répugnance ou cette crainte ne sont d'ailleurs héréditaires que par exception. Il conviendrait donc d'analyser mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici tous les exemples de cet ordre, avant que de leur appliquer, sans plus, la théorie animiste, qui est celle-là même des indigènes nord-africains islamisés. Si, par exemple, les indigènes de l'Australie Centrale, qui possèdent un totémisme caractérisé, se convertissaient à l'Islam, tous leurs totems recevraient aussitôt l'épithète de *ajinn*, les chefs-de-cérémonies totémiques tendraient à devenir des marabouts, et l'initiation totémique donnerait lieu à une fête de circoncision musulmane. Rien n'empêcherait d'admettre

1) Alfred Bel, *La population musulmane de Tlemcen*, p. 23-24.

2) *Ibidem*, p. 24, note 1. Le même auteur interprète aussi par l'animisme les arbres marabouts, *Coup d'œil*, etc., p. 103 et suiv.

qu'un processus complexe comme celui qu'on suppose s'est produit dans l'Afrique du Nord, sous condition qu'on puisse découvrir quelques cas précis de transformation de ce type.

Notre attitude est essentiellement différente de celle qui est à la base de la théorie de l'origine totémique des djinn élaborée par Robertson Smith en partant de faits spécifiquement arabes : les djinn sont classés par clans et tous les membres de ces clans sont solidaires les uns des autres à l'unité sociale ; en outre, les djinn se manifestent de préférence sous forme animale ; donc les clans de djinn sont, selon Robertson Smith, d'anciens clans totémiques¹.

Mais Westermarck² a fait remarquer avec raison que l'organisation des djinn en clans est un résultat normal de la tendance générale à l'anthropomorphisation, qui s'exprime dans toutes les religions en modelant les sociétés surnaturelles sur les organisations humaines ; même là où ces organisations humaines ne sont pas totémiques, la tendance dont il s'agit détermine le classement en clans et en tribus des démons et des dieux. De plus, la forme animale des djinn est variable : tel clan de djinn ne prend pas toujours et exclusivement telle forme animale ; il n'y a aucune règle qui préside aux incarnations animales des djinn. Tous les membres sans exception d'une même espèce animale ne sont pas considérés comme les incarnations d'une classe spéciale de djinn, mais c'est tel individu animal seul qui, dans des circonstances données, sert de réceptacle au djinn, être immatériel.

L'absence de tout lien permanent entre les deux classes d'êtres interdit donc absolument l'hypothèse d'une origine totémique générale du djinnisme, c'est-à-dire de cette forme de l'animisme qui règne dans l'Islam universel. J'ajouterai aux objections de Westermarck cette remarque que, d'ailleurs, le totémisme des Arabes préislamiques n'est pas prouvé, et que le djinnisme

1) Rob. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 192 et suiv.

2) Westermarck, *Nature of the 'arab jinn*, p. 265-268.

est un phénomène qui est identique en ses principes au démonisme de bien d'autres populations. Le djinn répond directement au *ker* et au *daïmôn* des Grecs; et dans l'Afrique du Nord au moins, (l'Égypte moderne y comprise), les djinn sont les équivalents des innombrables Esprits des populations nègres, dont l'influence en ce domaine a été considérable, ainsi qu'il sera dit plus loin.

Oric Bates a noté avec raison¹ que le djinnisme des Berbères modernes appartient à un stade d'interprétation des phénomènes naturels qui se rencontre chez tous les peuples de la terre, et que spécialement les djinn modernes ont les mêmes caractères que les *genii* latins. Il ne serait pas difficile, dans l'état actuel des matériaux d'étude, de pousser la comparaison plus loin qu'on n'a fait jusqu'ici, et de découvrir, sinon une parenté, du moins un parallélisme remarquable entre les djinn qui demeurent dans certains endroits bien déterminés et les *genii loci* spécialisés comme séjour et comme fonction². Le processus a été dans les deux cas identique, allant de la multiplication des formes et de la précision des détails au thème général et vague.

La théorie de Robertson Smith a été rajeunie et développée ces temps derniers par Durkheim, qui pense que le totémisme en général est à la base même de l'animisme en général : « l'âme, dit-il, est le principe totémique incarné dans chaque individu »³. Je crois inutile de discuter en détail cette opinion, qui ne se fonde que sur des postulats dont aucun, on l'a vu ci-dessus à maintes reprises, n'est acceptable sur la base seule des faits. Les faits prouvent qu'il n'est pas d'organisation, ni même de conception totémique, à côté de laquelle ne vive aussi une théorie animiste de l'univers; le totémisme n'est pas animiste, cela est évident; l'animisme, de son côté, n'est

1) Bates, *Eastern Libyans*, p. 172-176.

2) Cf. la liste suivie d'un commentaire explicatif que donne Toutain, *loc. cit.* p. 40-45, et pour les sanctuaires, (cavernes, rochers) etc., *ibidem*, p. 45-52.

3) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 355, et pour la théorie générale tout le chapitre.

pas normalement totémiste, cela est évident aussi; il n'y a aucune raison pour classer ces deux systèmes d'interprétation des forces cosmiques et vivantes chronologiquement l'une par rapport à l'autre. La vérité est que les théories explicatives du mécanisme cosmique les plus différentes, directement opposées même, naissent en même temps chez divers individus d'un même groupe social et continuent ensuite à coexister dans les collectivités, souvent dans des cerveaux individuels, jusqu'à ce qu'un *credo* dogmatique artificiellement rédigé élimine les contradictions, lesquelles alors ne persistent plus que dans ce qu'on nomme communément la magie.

XXIII

SANCTUAIRES NORD-AFRICAINS CONSACRÉS A DES ANIMAUX ; MARABOUTISME ET TOTÉMISME; LES NOMS ANIMAUX COLLECTIFS.

Parmi les faits qui peuvent faire supposer l'existence ancienne dans l'Afrique du Nord d'un système sinon précisément totémique, du moins zoolâtrique, on peut citer en outre les sanctuaires consacrés à des animaux comme tels, et où on les soigne.

A huit kilomètres de Tlemcen se trouvent plusieurs sources alimentant un étang où l'on nourrit un très grand nombre de poissons sacrés qu'il est interdit de pêcher. La principale de ces sources a donné son nom au village, 'Aïn el Hout (la Source des Poissons); on y vient deux fois l'an, le troisième jour de l'Aïd es Sfir et de l'Aïd el Kebir, faire un pèlerinage auprès des saints chérifs dont les mausolées sont au sud du village¹. La légende explicative, selon laquelle une jeune fille très belle poursuivie par un prince de Tlemcen se précipita dans le bassin

1) Alfred Bel, *Tlemcen et ses environs*, Oran, s. d. (1912), p. 103-104.

2) *Guide Joanne de l'Algérie*, par Piesse, édit. de 1884, p. 190, citant l'abbé Bargès.

pour sauver son honneur et fut aussitôt changée en poisson, est d'un type banal; elle ne rend nullement compte du caractère sacré de ces poissons, qui ne semblent pas en relation réelle avec les marabouts locaux¹, lesquels sont des descendants de Solaiman, frère d'Idris I^{er}; peut-être existe-t-il des légendes et des pratiques locales qui donneraient la clef du problème². Une fête annuelle des poissons existait à Sousse (Tunisie)³; mais à défaut de détails, on ne sait à quoi rattacher cette fête, qui a pu être une cérémonie de multiplication ordinaire sans caractère totémique.

Des poissons sacrés possédant leur sanctuaire et qui sont l'objet de cérémonies sont encore signalés par Westermarck⁴ et par Mouliéras⁵ pour la région de Tanger, et par Doutté selon le docteur Herber⁶.

En Tunisie des sanctuaires consacrés aux tortues existent en plusieurs endroits. Le Dr Guyon découvrit en 1850 la source minérale de Bou Chateur, près de l'ancienne Utique, grâce à un groupe de femmes qui, rassemblées et accroupies au bord de la source, criaient *allou, allou*, ou quelque chose d'approchant, pour appeler une vieille tortue et lui donner à manger; cette tortue était en odeur de sainteté parmi les habitants du pays, qui la considéraient comme une sorte de saint ou de marabout; des femmes lui apportaient à manger tous les jours; elle sortait alors de sa retraite et se laissait prendre sans difficulté⁷.

1) Ni avec la légende juive du poisson de Moïse localisée dans la région de Tlemcen; cf. René Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, p. X-XI; ni surtout avec le symbole chrétien du poisson.

2) C'est aussi à 'Aïn el Hout que sont exécutées certaines cérémonies 'aïs-saoua dont il sera parlé plus loin.

3) Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens*, p. 62.

4) Westermarck, *Nature of the 'arab ġinn*, p. 267 : poissons consacrés au marabout Sidi Heddi.

5) Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. II, p. 187 et 403.

6) Dr Herber, *Tatouages des Prostituées marocaines*, Revue d'Ethnographie. et de Sociologie, 1914, p. 265.

7) Dr. Guyon, *Etude sur les eaux thermales de la Tunisie*, Paris, 1864, p. 35.

Bertholon, qui cite ce fait, ajoute¹ : « De nombreuses tortues sont vénérées de même sur le territoire de la Tunisie. Celles de Sidi-Saad, vers Tunis, sont très connues; on leur donne à manger des œufs teints en rouge, des pois chiches deux fois grillés, ainsi que des gâteaux; si une tortue prend cette nourriture de la main d'une personne, c'est une preuve que la visite de cette personne a été agréée². A Si Abdérrahman el Gharsi, dans l'Enfida, existe aussi un culte de la tortue; pour appeler ces tortues on emploie des chants et des incantations traditionnelles ».

Les cas suivants ne sont pas autonomes, mais en relation directe avec le culte des saints ou maraboutisme, dont le développement dans l'Afrique du Nord est l'un des faits les plus intéressants de la science des religions. Le premier est connu de tous : dans la *zaouïa* de Sidi Mohammed ben 'Aouda (région de Zemmora), on soignait des lions, dont quelques-uns étaient promenés dans toute l'Algérie par les *moqaddem* (serviteurs du couvent); moyennant un don en argent, ils passaient un peigne sur le dos du fauve et remettaient au donateur des poils qui possédaient une *haraka* (puissance surnaturelle) médicale³. Mais il se pourrait, comme il sera dit plus loin, que le caractère sacré de ces lions ait été dû à une influence nègre.

A Fez, dans le sanctuaire consacré à Sidi Bou Ghalem (près de Bab F'touh') et à Ksar el Kebir dans le sanctuaire consacré au même saint vivent encore des légions de chats et de chattes, la plupart teints au henné; ce sont les dons au saint des femmes dont les vœux ont été exaucés. La pratique est expliquée de nos jours par ceci que ce saint aimait beaucoup les chats et était en cela semblable au prophète⁴; mais on peut

1) Bertholon, *Essai sur la Religion des Libyens*, p. 61-62.

2) El Hachaïchi, *Yoyage au pays des Senoussia*, p. 229.

3) Bertholon, *loc.cit.*, p. 62.

4) Lucien Jacquot, *Contribution au Folk-Lore de l'Algérie*, *Revue des Traditions Populaires*, p. 263; pour les détails anciens, cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris, 1881, p. 431-439.

5) Auguste Mouliéras, *Fez*, Paris, 1902, p. 467-468, note.

douter que cette interprétation musulmane soit la bonne, car le parallélisme avec le cas des poissons, des tortues et des lions est manifeste.

A Fez également, à ce que me dit William Marçais, il y a un « hôpital des cigognes » qui est entretenu par des fondations pieuses (*habous*).

Le culte des saints dans l'Afrique du Nord est toujours strictement lié à une localité¹, dont le caractère sacré est certifié par une légende explicative, et rendu visible par une construction très simple, par une chapelle à voûte (*qoubba*) ou même par quelque accident naturel comme une grotte, un amas de rochers ou enfin un arbre. Ce culte n'est certainement pas arabe; mais il est difficile de discerner s'il est spécifiquement berbère, car d'une part on ne doit pas oublier que le culte des *genii loci* a été introduit dans l'Afrique du Nord par la romanisation, que le culte des saints et les ordres monastiques l'ont été par le christianisme de nuance copte, et enfin que le maraboutisme s'est surtout développé au Maroc après l'expulsion des Maures d'Espagne, c'est-à-dire aux ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles de notre ère. Tous ceux qui se sont occupés du maraboutisme sont d'accord pour reconnaître que son extension et son influence sont presque nulles en Cyrénaïque, augmentent alors qu'on avance vers l'Ouest, et qu'il atteint son maximum d'action au Maroc, où il imprègne la vie sociale tout entière².

1) Sur le caractère de cette localisation, voir Trumelet, *les Saints de l'Islam, Légendes hagiographiques et croyances algériennes*, Paris, 1881, Introduction, p. XXXVII-XXXVIII et XL-XLVI; Edmond Doutté, *Notes sur l'Islam maghrabin*, R. H. R. t. XL, 1899, p. 343-369, t. XLI, 1900, p. 22-66 et 289-336. cf. p. 39-40, 57, 59; Edouard Montet, *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève, 1909, p. 12; Alfred Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, R. H. R., t. LXXV, 1917, p. 53-124; cf. p. 87 : « chaque ville, chaque tribu, le moindre hameau a son patron, qui est naturellement le plus important des saints d'alentour; on le nomme *Moul el Blel*, le Maître du pays ».

2) Trumelet a le premier signalé en détail cette répartition, *L'Algérie légendaire, en pèlerinage çà et là aux Tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam*, Paris, 1892, p. 225-236; cf. aussi Doutté, *Notes*, p. 349-351; Montet, *loc. cit.*, p. 7-8.

Il se peut que, comme pour le christianisme du haut moyen âge¹, le culte des saints soit dans l'Afrique du Nord un fait non pas seulement de survivance, mais aussi de systématisation populaire parfaitement autonome dans ses formes, bien que ses données fondamentales soient universelles : entre la *baraka*, la *sanctitas*, le *mana*, le *manitou* d'une part, entre le *sidi*, le *théos*, le *genius* et les innombrables divinités locales de l'Inde et des demi-civilisés, il y a un parallélisme si évident qu'on ne doit faire appel à la théorie de l'emprunt et à celle de la survivance que si l'on possède des preuves directes. Le besoin d'un protecteur situé dans une demeure terrestre connue et dont les faveurs soient réservées au groupe sur le territoire duquel elle est placée est certes universel, et les formes sous lesquelles il s'exprime dans la pratique sont partout déterminées par le même mécanisme magico-religieux².

Cependant on rencontre dans le maraboutisme, de ci de là, des détails qui peuvent s'interpréter comme des islamisations relativement récentes de croyances et de pratiques datant d'une époque antérieure. La relation de certains marabouts avec les animaux et les plantes n'ayant pas encore fait l'objet d'une monographie, je ne puis donner ici que quelques indications fragmentaires. Un premier fait important est que le saint local est, sauf rares exceptions, le protecteur exclusif du groupe qui vit sur un territoire nettement délimité, bien qu'à la suite de miracles retentissants on puisse venir de loin en pèlerinage à son tombeau, qui transmet sa qualité spéciale, la *baraka*, aux environs terrestres immédiats. Il semble naturel d'admettre, en règle générale, même s'il s'agit de missionnaires marocains du xvi^e siècle, que cet endroit possédait déjà

1) Voir mon étude *Survivance et invention dans le christianisme populaire*, dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. I, Paris 1908 p. 86-97.

2) Des cas typiques ont été décrits par Bellucci, *La Grandine nell' Umbria*, Perugia, 1903 ; il a montré comment le saint et son remplaçant, le curé, sont les protecteurs attirés et exclusifs du territoire de la paroisse et de la colonne d'air qui le surmonte.

antérieurement un caractère sacré, et ceci est vrai surtout si à proximité se trouve une grotte, ou une source, ou un sommet de montagne. La *baraka* de ce lieu a été ainsi islamisée. La difficulté consiste à déterminer dans chaque cas particulier à quelle sorte de sacré ressortissait anciennement cette localité.

Un deuxième fait important est que ces saints se sont mariés et ont eu des descendants qui ont hérité de leur *baraka*, quel que soit leur nombre, constituant ainsi des familles sacrées ou maraboutiques. Par là le culte des saints musulmans se distingue essentiellement du culte des saints catholiques, dont la chasteté est une vertu fondamentale et dont la sainteté n'est pas transmissible par la voie du sang¹. Il se rattache ainsi au culte des ancêtres, puisque même l'élément éponyme est présent, les membres de la famille maraboutique s'intitulant les Fils de Monseigneur Un Tel (Ouled Sidi Cheikh, par exemple). Il y aurait donc lieu de chercher jusqu'à quel point le maraboutisme dérive du culte des ancêtres gréco-romain.

Or, parmi les ancêtres, ceux qui sont de nature totémique comptent, dans maints pays, parmi les plus révéérés et les plus

1) Aucun des auteurs cités ci-dessus n'a fait attention à cet élément qui, dans le cas donné, est fondamental et qui avait déjà été signalé pour les saints de la Kroumirie par Bertholon, *Exploration anthropologique de la Kroumirie*, Bull. de Géogr. historique et descriptive, 1891, p. 488 : « ces légendes maraboutiques paraissent être des traces de leur ancien culte, celui des ancêtres, désignés sous des noms musulmans ».

On devrait éviter ce terme de Culte des Saints en Afrique et lui préférer celui de *maraboutisme*, qui au moins ne préjuge aucune catégorisation dans les cadres établis par ailleurs. Parlerait-on de culte des saints chez les Grecs païens, qui regardaient pourtant certains héros, dieux et génies comme *hagioï* et comme *hiéroï*, c'est à-dire comme saints?

Quant à la survivance du culte des ancêtres gréco-romains et de celui des saints de la période chrétienne, elle reste à définir dans le maraboutisme actuel qui, encore une fois, me fait l'effet d'être en majeure partie une création autonome adaptée à des conditions agricoles et psychologiques particulières à l'Afrique mineure, au surplus anciennes puisque les écrivains classiques s'étonnaient déjà de l'anthropolâtrie des Berbères (cf. les documents anciens et modernes classés par Doutté, *loc. cit.*, p. 345-349).

primitifs. Il s'agit donc, dans le cas présent, de chercher si certains marabouts ancestraux et éponymes ont été en relation directe avec le monde animal et végétal. On posséderait ainsi une combinaison de deux des éléments fondamentaux du totémisme, la localisation stricte et l'idée de descendance à partir d'un ancêtre commun à la fois humain et animal ; il suffirait, pour qu'il y eût présomption de toténisme, que les descendants du saint se regardent comme apparentés aussi à tous les membres de l'espèce animale ou végétale correspondante.

Le nombre est assez considérable des marabouts se manifestant à leurs adorateurs sous une forme animale qui n'est pas quelconque ni variable, mais qui est toujours la même. Sidi bou Abdallah, marabout qui réside dans la rue de Paris à Tlemcen, se manifeste toujours sous la forme d'un chat noir ; Sidi bou Halloufa (dont le nom signifie le Seigneur Sanglier), à Amini Mouça, sous la forme d'un sanglier ; Sidi Embarek, dans le quartier de Souk el Fouki à Tlemcen, sous la forme d'un bouc¹ ; Sidi bou Adjela, près de Nedroma, sous la forme d'une perdrix² ; Sidi Ahmed bel Hasen à Tlemcen (Source des Teinturiers) sous la forme d'un serpent³ au sujet duquel a cours une légende du type pseudo-totémique ordinaire⁴. De même, la divinité ophiomorphique du Chélif dont il a été parlé ci-dessus est identifiée de nos jours à un marabout, Sidi bou Abdallah, « dont la légende est aussi obscure que sa généalogie »⁵, ce qui signifie que le caractère islamique de ce serpent monstrueux est surajouté.

Une recherche plus approfondie que la mienne augmen-

1) A. Cour, *Le culte du serpent*, loc. cit., p. 3, note 1.

2) *Ibidem*, p. 12.

3) *Ibidem*, p. 10-11.

4) *Ibidem*, note ; il est vrai que le serpent ancestral a été remplacé dans cette légende par un djinn serviteur du marabout.

5) Cour, *ibidem*, p. 13-14, et pour la légende du boa, p. 17-18 ; elle explique pourquoi le boa et le saint sont indissolubles et islamise l'identification de l'animal et de l'ancêtre sacré.

terait beaucoup cette liste. Il conviendrait notamment de localiser avec soin les apparitions de marabouts sous forme de lion, au lieu de se contenter de la formule vague souvent rencontrée que les marabouts en général se manifestent volontiers ainsi, car il est naturel que dans les régions nord-africaines le lion a bien des chances d'avoir été l'objet de croyances et pratiques magico-religieuses importantes, sinon même, au moins par endroits, d'un vrai culte dont peut témoigner la statue léontocéphale découverte en Tunisie de caractère égyptien incontestable¹. En tout cas, les légendes maraboutiques en relation avec des lions, soit que ceux-ci aient été chassés et détruits par le saint, soit qu'il en ait fait ses serviteurs, comme c'est le cas pour Sidi Mohammed ben Aouda cité ci-dessus et pour Sidi Seb'a el Hadjdjât² sont très nombreuses. Ainsi Sidi Nekrouh (le Renié), marabout fondateur du clan des Nekarih de la région de Maskara, ayant été abandonné par son père à trois reprises fut allaité par une lionne et grandit avec les lionceaux ses frères de lait, qui le suivaient partout³; Sidi Yahia, le marabout de Mila en petite Kabylie et dont on ne sait rien autre, se révéla pour la première fois à un homme du pays sous forme de lion⁴; telle est toujours encore l'incarnation de Sidi Bou Zid, le saint de Boghar⁵; le grand saint de Casablanca est Sidi Belliout, ou mieux Abou'l Loïouth, le Père des Lions, dont la légende musulmane explique le nom en affirmant qu'il possédait le pouvoir de dompter les bêtes sauvages⁶.

D'autres noms de saints sont plus difficiles à interpréter,

1) Statue en terre cuite reproduite par Bertholon et Chantre, *loc. cit.*, p. 618, d'après Merlin, *Sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu*, Paris, 1910.

2) Trunelet, *Les saints de l'Islam*, p. 171-181, avec rites intéressants.

3) A. Joly, *Les saints de l'Islam*, extr. de la Revue africaine, 1903, p. 9-11.

4) L. Jacquot, *La caverne miraculeuse de Sidi Bou Yahia et le culte de Mithra*, Extr. Recueil Notices et Mém. Soc. Arch. de Constantine, t. XLIII, 1908, p. 9-11.

5) A. Joly, *Les saints de l'Islam*, extr. de la Revue africaine, 1908, p. 6.

6) René Basset, *Bulletin des périodiques de l'Islam*, R.H.R., t. LXVI, 1912, p. 208.

mais peuvent appartenir à la même catégorie, tels Sidi Mohammed el Rhorab (Le Corbeau), à Constantine¹, Sidi Ali ben Mouça N'Founas (en berbère la Vache)², Sidi l'Berghouts (la Puce), « saint dont on ne sait rien », à Oudjda³.

D'autre part, de nombreux sanctuaires maraboutiques sont en relation directe avec une certaine espèce d'arbres ou avec certains individus végétaux qu'on doit comparer directement aux chênes, aux hêtres, aux bouleaux sacrés de l'Europe. Dire qu'il s'agit dans ces cas d'un ancien culte des arbres dans l'Afrique du Nord, et qui serait parfois en relation avec le culte des sources, n'est que reculer le problème, car encore faudrait-il déterminer pourquoi certaines espèces, ou certains individus de certaines espèces, sont ainsi considérés comme sacrés. La liste que je donne ci-après ne vaut que comme indication, et à défaut d'un dépouillement complet des documents on ne peut utiliser l'argument négatif. Ainsi je ne saurais affirmer que le tuya, le palmier, le palmier-nain ou l'alfa n'ont pas été sacrés en un endroit ou en un autre dans l'Afrique du Nord. Il va sans dire que, d'une part ces végétaux sacrés ont pu être d'abord englobés dans le système religieux gréco-romain, puis adaptés aux formes primitives du christianisme, conformément à un mécanisme dont on a déjà bien étudié les éléments dans l'Europe gauloise, germanique et slave; et d'autre part, islamisés au moyen de légendes explicatives où jouent le rôle principal tels ou tels ermites, missionnaires ou saints musulmans, normalement inscrits au catalogue hagiographique nord-africain.

La légende de Sidi Mohammed, dont la qoubba se trouve au milieu d'un massif de cèdres sacrés chez les Amchach, fraction des Beni Çalah (Tell algérien) est l'une des plus typiques; la voici résumée⁴: un jour un pieux derwiche du

1) Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 255-257.

2) Trumelet, *ibidem*, p. 326-328.

3) Basset, *loc. cit.*, p. 209.

4) D'après Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. 41-49.

Maroc vint demander l'hospitalité aux Amchach ; il s'installa dans un endroit désert et y vécut sans manger, dormant sur la branche d'un grand cèdre et ne buvant que la rosée. Il réglait la pluie, le beau temps, la fertilité des plantations ; et on vint bientôt l'invoquer de toutes parts ; on ne sait ce qu'il faisait des dons en argent qu'il recevait ; mais la tradition veut qu'il les enfouissait au pied de son cèdre. Il mourut pendant une nuit, et des centaines de chacals hurlèrent à la mort.

Les Amchach accoururent aussitôt et virent le saint étendu dans une fosse creusée par les chacals au pied du cèdre ; son corps émettait une lueur phosphorescente. Les Amchach comblèrent la fosse ; les chacals de toute la région gémirent lugubrement ; le cèdre s'inclina par trois fois ; et dès le lendemain on construisit la qoubba qui se voit encore. Sidi Mohammed continua à dispenser les bénédictions agricoles à ses adorateurs. Plusieurs légendes décrivent le terrible sort qui atteignit ceux qui osèrent porter sur le cèdre une main sacrilège : ainsi un Masaoudi ayant besoin d'une poutre, voulut en couper une branche ; l'entaille se remplit aussitôt de sang et un long gémissement sortit du tombeau de Sidi Mohammed ; un homme des Ghellai s'étant attaqué à l'arbre, la hache glissa et lui coupa la jambe ; un homme des Beni Ouzza se fit dans les mêmes circonstances sauter le poignet gauche. Le pèlerinage annuel a toujours lieu ; il a un caractère agraire très net ; en outre le caractère sacré du cèdre spécialement consacré à Sidi Mohammed s'est étendu aux arbres voisins de sorte qu'il a poussé autour de la qoubba un véritable *lucus*¹.

Il est visible qu'un saint uniquement dénommé Mohammed, ce qui en pays musulmans est le nom quelconque par excellence, est un saint forgé de toutes pièces, tout autant que les

¹) Sur les bois sacrés et leur extension, voir Trumelet, *Saints de l'Islam*, p. 279-280, 325 ; *Algérie légendaire*, p. 288 ; Jacquot, *Sidi Bou Yahia*, p. 3. (frènes et oliviers sauvages).

nombreux Monseigneur l'Inconnu (Sidi el Mokhfi)¹, destiné à légitimer le caractère sacré antérieurement reconnu au grand cèdre, ou au bois de cèdres, ou même aux cèdres en général.

A la même catégorie que le cèdre de Sidi Mohammed appartiennent : le noyer de Sidi Ahmed ou Ahmed près de Tizza, territoire des Beni Çalah²; le chêne-liège de Sidi Ikhlef, sur le territoire des Saouda³; les cèdres et l'olivier centenaire de Sidi Aïça près de Tizza⁴; le chêne-liège de Sidi Bou Sebaa Hadjdjât des Ouled Djilali, fraction des Saouda, saint surnommé Sidi el Fernân, Monseigneur des Chênes-liège⁵; le cèdre de Lalla Imma Tifelleut⁶; le chêne de Lalla Imma Mimen⁷; les oliviers centenaires de Sidi Yaqoub ech-Cherif à Blida⁸; le caroubier marabout près de Tlemcen⁹ et le jujubier géant qui représente le tombeau de la mère de Sidi Ali ben Ghalem à Féz¹⁰; et bien d'autres encore comme le térébinthe de Sidi el Hadj Aïça au col de Gergeur¹¹, le pin d'Alep de Sidi Ben Alya¹², etc. Je ne suis nullement de l'avis de Doulté quand, à propos d'oliviers marabouts, il prétend « qu'on ne peut soupçonner des vestiges de dendrolâtrie » dans le cas de Sidi bou Zemboudja, Monseigneur de l'Olivier Sauvage, et de Sidi bou Zitouna, Monseigneur de l'Olivier Cultivé, représentés chacun par un arbre de ces espèces situé dans le vieux cimetière près de Tlemcen¹³; car ce ne sont là que des formes mieux islamisées du mécanisme de

1) Cf. le texte souvent cité de Trumelet, *Saints de l'Islam*, p. 159-160.

2) Trumelet, *Les saints de l'Islam*, p. 106-108.

3) *Ibidem*, p. 137, note.

4) *Ibidem*, p. 158.

5) *Ibidem*, p. 167, 179.

6) *Ibidem*, p. 325.

7) *Ibidem*, p. 307.

8) *Ibidem*, p. 1-3; c'est le Bois sacré (Jardin public) de Blida; pour la légende de l'inviolabilité de ces arbres, cf. p. 18-20.

9) Bel, *Guide de Tlemcen*, p. 81; *Population musulmane*, p. 6.

10) Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, p. 103.

11) Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 113.

12) *Ibidem*, p. 222.

13) Doulté, *Notes sur l'Islam maghribin*, p. 50.

remplacement dont le même savant cite un cas typique ailleurs¹ : « quand les indigènes racontent qu'auprès de la tombe de telle maraboute des Oulad Gasem (Ain Mlila) un olivier séculaire est apparu subitement, on peut être certain que c'est plutôt le contraire qui s'est passé, et que le culte de la sainte a succédé tout doucement à celui de l'arbre ».

Un exemple aussi net vient d'être fourni par Alfred Bel : à deux kilomètres à l'ouest de Tlemcen, non loin de l'angle S. E. du rempart de la Mansoura, pousse un laurier-rose qui est seul de son espèce en cet endroit et se trouve à quelques mètres d'une source. Ce laurier-rose est marabout; aucun édifice, aucune pierre, aucun signe particulier ne le signalent à l'attention du passant. Il a la propriété spéciale de guérir les enfants à la mamelle frappés par le mauvais génie Teir el Lîl, la chauve-souris. La mère qui veut guérir de ce mal son enfant l'apporte auprès de ce laurier-rose; quelques feuilles pilées du laurier mêlées à l'eau de la source voisine et qu'on fait ingurgiter à l'enfant, quelques rites (brûler du benjoin ou une bougie), de courtes incantations constituent le remède. Ce laurier-marabout est visité dans le même but par les Juives le matin, et par les musulmanes le soir, au lever ou au coucher du soleil « parce qu'à ce moment l'âme de ce marabout est censée sortir de l'arbre, depuis le moment où le soleil se couche jusqu'à celui où il se lève », de même que la plupart des djinns; le meilleur moment pour attirer son attention est celui de sa sortie et de sa rentrée dans l'arbre².

Il est visible que cette interprétation animiste correspond exactement, comme modalité, aux interprétations que donnent de leurs arbres totémiques (*nanja*) les Australiens centraux³, et que la seule différence réside en ceci, que la prétendue âme du

1) *Ibidem*, p. 309.

2) Bel, *Coup d'œil*, p. 105-106.

3) Voir *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. V de l'Introduction et p. 122, note 1.

laurier-rose n'est pas donnée comme ancestrale. Mais dans ce cas, comme dans tous les autres de ce qu'on a nommé trop vite la « dendrolâtrie berbère », l'idée primitive d'apparemment peut subsister sans que les enquêteurs aient songé à la rechercher.

Il resterait en outre à déterminer si certaines tribus ou fractions (familles ou clans) se considèrent comme descendues de plantes et portent un nom végétal. Les noms collectifs qui rappellent le système de dénomination totémique ne semblent d'ailleurs pas très nombreux dans l'Afrique du Nord et sont expliqués par des légendes soit du type ordinaire, soit du type hagiographique. Comme exemple du premier, je citerai le cas de la tribu des Guenafda, les Hérissons, qui vivent aux environs d'Oudjda et qui se seraient ainsi nommés parce que l'un de leurs ancêtres au berceau fut sauvé d'une vipère par un hérisson; non loin vit la fraction des Ouled Ghazi, les Chacals, de la grande tribu berbère des Beni Snassen¹.

D'autre part, les Kherfan (Agneaux), fraction maraboutique des Ouled Attia près de Collo, se nomment ainsi parce que, à la suite du vol d'un agneau, le voleur et le volé comparurent devant le marabout Sidi Ammar; celui-ci, se levant, passa la main sur la tête de l'accusé, qui se mit aussitôt à bêler comme un agneau et avoua son vol en disant : « Es-tu donc le marabout des agneaux ? » Le nom, dit-on, en resta à la fraction dont Sidi Ammar est l'ancêtre.² Il ne semble pas que les descendants de Sidi Abdesselam Ben Mechich (ce mot signifie Chat en berbère), le plus vénéré de tous les saints du nord du Maroc, possèdent une légende pour justifier ce nom d'animal, ni d'ailleurs révèrent spécialement les chats.

Quant aux noms individuels, on ne peut jamais en tirer parti pour ou contre l'interprétation totémique, à moins de rencontrer des cas où, conformément à la théorie de Lang, ils

1) Basset, *Bulletin des Périodiques de l'Islam*, R. H. R., 1912, p. 211.

2) Douillé, *Notes*, p. 323.

se sont transformés en noms collectifs. Seuls ceux qu'on donne aux affiliés nouveaux à la confrérie des 'Aïssaoua, et dont se rapprochent ceux qui étaient jadis en usage dans la confrérie des Chadouliya selon Joly¹, méritent un examen parce qu'ils se rattachent à ce qu'on peut appeler l'influence nègre, dont il sera parlé dans le chapitre suivant.

XXIV

LES SACRIFICES SANGLANTS CHEZ LES BERBÈRES; LEUR RAPPORT AVEC LE TOTÉMISME; OPINION DE DOUTTÉ; LES INFLUENCES NÈGRES.

Des éléments totémiques peuvent se rencontrer, en théorie, dans ceux d'entre les sacrifices en usage dans l'Afrique du Nord qui ne correspondent pas aux types de sacrifice élaborés par les religions égyptienne, phénicienne, gréco-romaine, chrétienne et musulmane. Un type de sacrifice spécial semble exister en effet dans l'Afrique du Nord qui n'appartient pas aux systèmes cérémoniels énumérés à l'instant. Le problème est de savoir quelle est son origine, et pour cela il faut déterminer par quelles sortes de gens et dans quelles localités il est exécuté.

Voici d'abord la description d'un rite, d'une sauvagerie particulière, qui fait partie du pèlerinage annuel de la confrérie des 'Aïssâoua de Tlemcen à 'Aïn el Hout : « Le troisième jour, la procession se forme à l'étang où nagent les poissons sacrés... Au milieu du chemin un généreux dévot fait jeter devant les 'Aïssaoua un bouc égorgé, tel quel, sans être

1) A. Joly, *Étude sur les Chadouliyas*, extr. Revue africaine, 1907, p. 73. Ces vieux noms sont Dib (chacal), Raouha (alouette), Bousba (le Père du Lion) Sba (Lion), Nemeur, (panthère), etc. Il est peu probable que des noms animaux de ce type aient été d'un usage fréquent en dehors de toute idée religieuse, mais il l'est beaucoup plus qu'ils jouaient exactement le rôle protecteur et symbolique que jouent de nos jours les noms des saints ou ceux qui sont empruntés à l'histoire des débuts de l'Islam comme Ali, Omar, Fatima, etc.; cf. aussi Doutté, *Notes*, p. 59.

ouvert ; aussitôt quinze ou vingt khouân (frères adhérents) se jettent à quatre pattes, se précipitent sur le corps de l'animal, se poussant les uns les autres, et avec les ongles et les dents, l'ouvrent et s'arrachent les entrailles sanglantes, qu'ils dévorent à belles dents ; les intestins se déchirent, les excréments se répandent sur les viscères, une odeur fade et nauséabonde se répand ; rien n'arrête ces forcenés, qui s'excitent mutuellement, la barbe sanglante, et déchiquètent à belles dents cette viande souillée par les excréments : peau, foie, cœur, poumons, trachée, intestins, tout est dévoré en un clin d'œil ; c'est la plus horrible curée que l'on puisse rêver... Une deuxième victime est offerte à un autre endroit dans les mêmes conditions¹ ».

Ce rite sauvage a été rapproché par Doutté de celui du sacrifice du chameau décrit dans la vie de saint Nil, et qui a servi à Robertson Smith de point d'appui pour sa théorie générale de l'origine totémique du sacrifice communiel ; Doutté conclut : « c'est le sacrifice du chameau de saint Nil conservé intact à quinze siècles de distance² ». Tel n'est pas mon avis : outre qu'il n'y aurait aucune raison de retrouver à Tlemcen une cérémonie sinaïtique unique et bien localisée, et que quinze siècles pour une survivance isolée (tous les autres éléments sociaux ayant disparu) seraient déjà improbables, il convient de ne pas oublier que la secte des Aïssaoua a été fondée au début du xvi^e siècle de notre ère non pas en Orient, comme la plupart des autres, mais dans le fond du Maroc, à Meknès, et que

1) Edmond Doutté, *Les 'Aïssâoua à Tlemcen*, Chalons-sur-Marne, 1900, p. 13 ; on trouvera, p. 5-6, note, une bibliographie sommaire des descriptions de cérémonies aïssâoua.

2) Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, p. 482-484. Quant à la remarque, p. 480, que le totémisme n'est pas nécessaire à l'intelligence du sacrifice communiel, on peut l'admettre comme thèse générale tout en rappelant que sous cette forme la question est mal posée : le problème réel est de savoir s'il existe ou non un sacrifice dans le totémisme vrai, mais non si le sacrifice en général dérive du totémisme en général.

l'explication doit avant toute autre chose être cherchée dans les règles spéciales de la confrérie.

Or, non seulement des victimes crues sont dévorées lors des cérémonies à Meknès même¹, mais de plus, le rite sanglant dont il s'agit est partout la conséquence directe d'une stipulation fondamentale de la secte : chaque néophyte reçoit lors de son agrégation à la confrérie un nom d'animal féroce et il est de son devoir d'imiter exactement les mœurs et les manières d'être de cet animal au cours des cérémonies². La description suivante, qui concerne les 'Aïssaoua de Sfax, en Tunisie, vaut (ou plutôt valait, car le gouvernement français a défendu ces scènes violentes) pour toutes les localités où la confrérie a réussi à constituer des filiales tant soit peu importantes :

« Puis vient la quatrième phase, qui est dite *mhammra*, l'Énivrante; le cercle formé par les 'Aïssaoua s'ouvre et les membres de la confrérie se dispersent avec violence comme des bêtes sauvages, imitant des lions, des tigres, des chats et des ours, par leurs cris et leurs gestes. Ils veulent se précipiter sur les assistants, mais sont maintenus par les chaouchs et par les moqaddems. Dès que la sauvagerie de l'un d'eux semble devenir assez violente pour être un danger pour les spectateurs, le cheikh s'approche de lui et lui dit un mot à l'oreille qui lui rend aussitôt son sang-froid...³ certains membres de la

1) *Ibidem*, p. 483.

2) « Dans les *hadhra* (cérémonies publiques), chacun à son rôle; ainsi l'Aïssaoui que nous venons de voir rouler à terre aura cette spécialité, et pas une autre; et celui qui donne son bras à mordre à la vipère cornue ne tentera pas de dévorer des feuilles de cactus ou des moutons vivants. En « prenant la rose » (*ouarda*, signe d'affiliation) de Sidi Mhammed ben 'Aïssa, le néophyte fait choix du genre d'exercices auquel il se destine durant toute sa carrière; il reçoit à cet effet l'affiliation d'un frère passé maître dans ce tour de force et adopte un nom de guerre par lequel il sera désigné sans que le vulgaire l'apprenne jamais; il s'appellera par exemple *el assed*, le lion, ou *ed dstb*, le chacal, etc. »; Delphin, *Les Aïssaoua*, volume publié à l'occasion du XVII^e Congrès de l'Association française des Sciences à Oran, 1880, p. 338^e.

3) Karl Narbeshuber, *Aus dem Leben der arabischen Bevoelkerung in Sfax*, Public. du Musée ethnographique de Leipzig, fasc. 2, 1907, p. 33.

confrérie se sont autrefois distingués tout spécialement. On parle encore de nos jours d'un 'Aissaoui qui, en état d'ivresse sacrée s'identifiait absolument à un tigre, et qui commettait de telles cruautés qu'on devait le tenir enchaîné; un jour il déchira littéralement un enfant; le Bey en ayant été averti, le condamna à mort à moins qu'il ne prouvât qu'il avait agi inconsciemment; pour faire la preuve, on lui présenta son propre fils, qu'il déchira aussi tout vivant' ».

Il convient donc d'admettre que dans le rite en usage à 'Aïn el Hout, les 'Aissoua qui dépècent un bouc sont ceux d'entre les membres de la confrérie qui représentent, par suite du nom acquis lors de leur initiation, des bêtes féroces telles que le lion, le chacal, etc. Dans ces conditions, il n'y a plus trace, non pas seulement de sacrifice communiel, mais même de sacrifice tout court, et le rapprochement institué par Doulté n'a plus de raison d'être. Ce nom animal et ce rite du dépeçage peuvent être pourtant en relation avec le totémisme pour des raisons qu'on examinera plus loin.

Une cérémonie qui présente quelques uns des caractères d'un sacrifice totémique semble avoir été découverte récemment dans une tribu Chleuh du Maroc par M. Laoust; mais les renseignements qu'on possède jusqu'ici sur la marche de cette cérémonie ne permettent aucune conclusion certaine. Voici le résumé qu'en donne Alfred Bel² :

« 1° On sacrifie un chacal avec pompe et solennité, ainsi qu'il sied à un acte religieux;

« 2° Dès que le sacrifice est terminé, la tristesse fait place à la joie, même chez ceux qui ne font que le sacrifice d'une simple effigie de l'animal;

« 3° Le chacal apparaît comme une victime expiatoire, dont la mort renouvelée chaque année est nécessaire pour assurer au clan sa prospérité; pendant que la victime se débat dans les

1) *Ibidem.* p. 36.

2) Bel, *Coup d'Œil*, p. 114-115.

spasmes de l'agonie, chacun lui jette sa pierre et par ce geste expulse son mal, le donne à la victime qui meurt.

« 4° Enfin, dans un banquet communiel, les Chleuh se partagent et mangent rituellement la chair du chacal ; c'est qu'ils veulent s'assimiler la puissance mystérieuse, la vertu, la *baraka*, qu'ils attribuent à l'animal immolé ; autrement dit, c'est pour se fortifier, se sanctifier, se diviniser eux-mêmes qu'ils mangent la victime, passée dans un feu, doué lui aussi de sa propre vertu ;

« Et M. Laoust, rapprochant de ces cérémonies le rôle important attribué au chacal dans les contes berbères, dans la toponymie et jusque dans le nom de certaines plantes, se demande s'il ne faut pas voir là une preuve que cet animal est sacré pour bien des tribus berbères ».

Ceci n'est nullement improbable ; mais encore faudrait-il savoir à quel titre le chacal a été, ou est encore, sacré. On peut éliminer le rapprochement que font Laoust et Bel des croyances et cérémonies relatives au chacal dans l'Afrique du Nord avec le culte d'Anubis, au sens où ils l'entendent¹, mais on peut l'admettre ainsi : les Berbères et toutes les populations de l'Afrique saharienne, soudanaise et semi-maritime (Hauts-Plateaux, etc.) ont possédé très anciennement un corps de doctrines concernant certains animaux, dont le système égyptien a été une forme relativement coordonnée.

Le résumé reproduit ci-dessus contient un mélange de faits et d'interprétations qui ne sont pas de même valeur : M. Laoust voit d'abord dans le chacal sacrifié un équivalent du « Bouc Emissaire » et subit ainsi l'influence des interprétations de Doutté ; mais si l'on se reporte à la grande monographie sur les Boucs Emissaires de Frazer², on constate que l'animal qui, par suite d'un rite spécial de transfert, a concentré les maladies, les calamités, etc. du groupe humain, loin d'être ensuite

¹) Bel, *Coup d'œil*, p. 114 ; cf. encore p. 87.

²) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3^{me} édit., vol. IX, *The Scapegoat*, Londres, Macmillan, 1913.

sacrifié et mangé en commun, est au contraire expulsé par le groupe humain ou détruit : sur onze cas de Bouc Émissaire non périodique étudiés en détail par Frazer, dans six l'animal est chassé au loin (hors du territoire du clan ou de la tribu), dans quatre il est tué et son cadavre est jeté, ou exposé aux bêtes féroces, et dans un seul il est chassé, puis tué et enfin mangé par le prêtre, mais sans participation des membres du groupe, donc par un individu immunisé. D'autre part, sur les cinq cas de Bouc Émissaire périodique, dans deux, dont celui des Hébreux, l'animal est chassé au loin, dans trois il est tué et son cadavre est détruit ; il n'y a pas un seul cas où il soit mangé¹. Tout ceci est parfaitement normal, et la théorie générale de Frazer² est entièrement acceptable.

Le résumé de M. Laoust suppose donc, soit l'existence d'un type inédit de Bouc Émissaire, soit une interprétation inexacte des faits, probablement causée par l'adoption de la théorie de Doutté qui identifie tout sacrifice à un rite de Bouc Émissaire³ ce qui est inadmissible, tout autant que l'est, au moins en théorie générale, cette autre théorie de Doutté, elle aussi acceptée par Laoust, que la victime du sacrifice est l'objet dans lequel se concentre la vitalité ou la force du clan. Ce n'est pas le lieu de commencer une discussion sur ce point, mais seulement de signaler qu'il est fondamental dans la théorie générale, non seulement du sacrifice et de la religion, mais aussi du totémisme. Si les faits recueillis par Laoust étaient exactement interprétés par lui, on posséderait enfin un sacrifice totémique typique, élément qu'on n'a pu discerner encore ni dans les cérémonies de l'*intichiuma* australiennes, ni dans celles de la Nigérie⁴, et l'on aurait même une base de fait pour soutenir la théorie vitaliste de Dussaud ou la théorie dynamiste de Saintyves analysées dans les chapitres X et XI. Il resterait

1) Voir les descriptions de Frazer, *loc. cit.*, p. 109-223.

2) *Ibidem*, p. 225-228.

3) Doutté, *Religion et Magie*, p. 467 et suiv.

4) Lire la discussion de Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 230-232.

pourtant à déterminer auparavant si les Chleuh se regardent comme apparentés au chacal.

Mais il est plus probable que la cérémonie annuelle du chacal n'est pas autre chose qu'une de ces cérémonies agraires dont le type, pour ainsi dire universel, a été signalé d'abord par Mannhardt et étudié dans le plus grand détail par sir James Frazer dans son *Golden Bough*, puis spécialement pour l'Afrique du Nord par Destaing, Bel, Doutté, etc. Ce serait, sous une forme plus complexe, un parallèle au rite de chasse et de mise à mort cruelle de l'hyène encore en usage à Mazouna : un parti de jeunes gens s'empare d'une hyène dans son repaire, la rapporte processionnellement à Mazouna où on la lâche dans une place ; les gens lancent sur elle les chiens, la frappent à coups de bâton, la lapident ; l'important est de lui faire de nombreuses blessures par où le sang s'écoule, parce que cet écoulement de sang présage, ou peut-être même détermine, une chute abondante de pluie¹.

A la même catégorie appartient la cérémonie dite *Conduite du Mouton* à Tanger ; dès que l'animal a été égorgé, on le jette dans un panier que saisissent quatre porteurs d'eau qui descendent en courant vers la mosquée ; au passage on le frappe de coups de bâton, de coups de pierres ; si l'animal arrive à la mosquée encore pantelant et secoué de spasmes, donnant quelques signes de vie, l'année et les récoltes seront bonnes².

Tous ces rites cruels sont absolument contraires aux stipula-

1) Voir une description très détaillée dans Y. Loukil, *Mazouna, ancienne capitale du Dahra*, Alger, 1912, p. 42 ; la hyène est retenue par une forte corde cousue à la queue de la bête qui est démuselée et livrée aux chiens ; quand le fauve est à bout de forces, on le rentre et on recommence le jeu deux ou trois fois avant de l'achever (p. 38-42). Dans d'autres tribus du Dahra, on attache la hyène à un piquet ; Bel, *Rites de pluie*, p. 51 : si les morsures des chiens font couler le sang de la hyène, la pluie tombera. Il n'est pas inutile de rappeler que la tribu des Mediouna, qui habite de nos jours le Dahra central où est située Mazouna, est venue du Maroc ; cf. Louis Piesse, *Guide de l'Algérie*, Paris, 1888, p. 232.

2) Doutté, *Magie et Religion*, p. 468.

tions orthodoxes musulmanes, qui prescrivent de hâter la mort de la victime du sacrifice et ne reconnaissent que deux modes de mise à mort : un coup de couteau au cœur pour le chameau, et l'égorgement rapide pour tous les autres animaux¹. Ce qui revient à dire que ces rites sanglants et cruels, non seulement n'ont pu être introduits par l'Islam dans l'Afrique du Nord, mais font partie d'un système cérémoniel particulier, qui est d'autant plus en usage encore de nos jours qu'on va de l'est vers l'ouest ; en Tunisie on ne peut guère citer comme parallèle que l'abatage du chien chez les peuples cynophages ; le coup de couteau donné, on laisse l'animal courir jusqu'à perte complète de son sang, tout en le poursuivant à grands cris² ; peut-être faut-il en rapprocher les chasses périodiques (chaque printemps) à la hyène et au sanglier en Petite Kabylie.

On peut encore citer, dans cet ordre d'idées, le rite collectif qui consiste à assommer des chiens et que pratiquent les Imazir'en, Berbères islamisés de la région de Demnat, au Maroc : « lors de l'Aïd el Mouloud, les hommes aussi bien que les enfants mettent également leurs vêtements neufs ; puis les hommes, munis de gros bâtons et de gourdins de jet, garnis de clous en fer, et les enfants munis aussi de longs bâtons, sortent tous et se rendent au milieu du village pour se mettre à la recherche des chiens ; tout chien rencontré endormi sur le chemin ou courant à travers le village est frappé et battu par les hommes, qui le tiennent par devant ; le chien assommé et mourant est abandonné, et livré par les hommes aux enfants, qui se réunissent après la bête, qu'ils frappent avec leurs longs bâtons, jusqu'à ce qu'elle crève. Le chien mort, les enfants le laissent et partent en courant derrière les hommes qui, dès qu'ils rencontrent un autre chien, lui font subir le même sort qu'au

1) *Ibidem*, p. 470-471.

2) Les sources sont indiquées ci-dessus, (p. 506, note) ; peut-être ce mode d'abatage est-il en effet, comme le croit Bertholon, la survivance d'un ancien sacrifice cérémoniel ; par contre, rien ne prouve que les sacrifices de chiens en usage à Carthage aient remplacé d'anciens sacrifices humains.

premier. On continue ainsi jusqu'à la tombée de la nuit; alors chacun revient chez soi'. »

Il serait prématuré de considérer ces cérémonies sanglantes comme spécifiquement *berbères*; rien ne permet d'autre part d'y voir des survivances de cérémonies introduites par les Phéniciens ou par les Gréco-Romains; les analogies qu'on pourrait trouver avec certaines cérémonies classiques comme celle de l'homophagie dionysiaque ou celle des Lupercales, par exemple, ou encore avec celles du Chien, du Loup, etc. des Récoltes de l'Europe continentale perdent en raison du fait que les parallèles demi-civilisés orientaux ou américains sont tout aussi nets, comme le sait quiconque a étudié le *Golden Bough*. Je serais plutôt tenté de chercher un lieu d'origine (s'il en faut un?) dans l'Afrique *nègre*; et ceci me donne l'occasion d'insister, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, sur une série de faits intéressants.

L'influence des nègres soudanais sur l'islamisme populaire a été admise pour le Maroc par Westermarck¹, pour l'Algérie par Andrews³ et pour la Nigérie, la Tunisie et la Tripolitaine par Tremearne⁴. Mais Andrews dénie l'action de cette influence en ce qui concerne les diverses formes du sacrifice⁵ sous prétexte que des sacrifices sanglants ont été également en usage en Europe même jusqu'à une époque récente. Cependant la cruauté systématique dans le sacrifice n'est pas un élément qui soit à ce point universel; et lorsqu'on la trouve appliquée, comme c'est le cas pour l'Afrique du Nord, dans certaines circonstances bien définies, et sous une forme également bien définie, on doit chercher une cause relativement localisée. Tel est certai-

1) Said Boulifa, *Textes berbères en dialectes de l'Atlas Marocain*, (Public. de l'Ecole des Lettres d'Alger), Paris, 1909, p. 173-174.

2) Westermarck, *Nature of the arab ġinn*, p. 257-259 : il décrit les fonctions des membres de la confrérie de magiciens nègres dite des Gnawa.

3) J. B. Andrews, *les Fontaines des Génies (Seba Aïoun), croyances soudanaises à Alger*, Alger, 1903, p. 30.

4) Tremearne, *Boi Beliefs and ceremonies*, p. 60 et 67.

5) Andrews, *loc. cit.*, p. 34.

nement le caractère spécial des fêtes nègres; il est si frappant que L. Jacquot, qui a assisté en personne aux cérémonies de diverses races et confessions nord-africaines, a supposé que les fêtes soudanaises sont des fêtes originaires égyptiennes qui ont été importées au Soudan par les Égyptiens fuyant devant l'invasion arabe¹.

Cette hypothèse ne saurait être acceptée en ces termes. Mais on doit reconnaître qu'il existe entre l'Afrique extrême-occidentale et l'Égypte toute une série de faits communs, qui prendront sans doute, au fur et à mesure d'enquêtes plus étendues, la valeur d'arguments de parenté ou d'emprunt. Pour le moment, on doit au moins admettre que depuis longtemps, j'entends avant même les débuts de la période historique en Égypte, se sont succédé dans toute l'Afrique septentrionale des actions et des réactions entre les populations blanches et les populations noires, dont non seulement certaines formes d'animisme et de magie, mais aussi certains systèmes cérémoniels complets peuvent être considérés comme des résultantes.

En premier lieu, il ne faut pas oublier, que la limite méridionale des Blancs était anciennement située bien plus au nord que maintenant, tant du côté égyptien² que du côté algérien et marocain³. Mais les Blancs ont toujours vaincu les Noirs et les ont de tout temps réduits en esclavage ou dans un état de subordination. L'influence des Noirs ne s'est par suite exercée que dans les basses classes des populations blanches d'une part, et de l'autre, par les harems, sur les femmes et les enfants⁴.

Ce sont précisément les milieux où ce qu'on est convenu

1) Jacquot, *Contribution*, p. 257.

2) Voir les articles de Guelfrida-Ruggeri, et de Seligmann, cités au chapitre xx.

3) R. Basset, *Mission au Sénégal*, fasc. III, Paris 1913, p. 437, 446, note.

4) On trouvera deux cas précis de ce mécanisme dans Cour, *Culte du Serpent*, p. 13 et p. 10, note (serpents servis par des nègres).

d'appeler la magie pouvait le mieux prendre racine et se perpétuer, quels que fussent les changements de la religion supérieure adoptée par les hautes classes, uniquement représentées en ces pays par les hommes adultes et surtout par les chefs de famille. Ce processus d'un double courant existe de nos jours dans l'Islam de toute l'Afrique septentrionale; ce sont seulement des musulmans des basses classes (artisans, mendiants, etc.) qui s'affilient à Tlemcen¹ et à Alger² aux confréries des magiciens nègres.

Il est pourtant arrivé que les Nègres ont réussi à s'assurer une situation privilégiée même dans le maraboutisme nord-africain, puisqu'ils ont seuls le droit d'occuper les postes de moqaddem dans les deux confréries les plus puissantes, celle de Sidi Mohammed ben Aouda et celle des Oulad Sidi Cheikh. Les légendes explicatives sont assez typiques pour mériter d'être citées ici.

Il a été parlé ci-dessus de la zaouia des lions consacrée à Sidi Mohammed ben Aouda. Il arriva du Maroc vers la fin du xvi^e siècle³, dans le pays des Flita, grande tribu berbère divisée alors en trois fractions importantes. Après des essais infructueux de conversion à l'Islam, le marabout s'établit dans une caverne au sommet d'un pic situé sur le territoire des Anatra, de la fraction des Cherfa-Flita, pic qui servait de repaire à un couple de lions. Ceux-ci devinrent les humbles servants du saint. Jusqu'ici le thème hagiographique est banal. Or le qaïd des Anatra possédait un nègre appelé Mbarek, d'une force herculéenne; un jour que Mbarek était à garder les troupeaux, le lion du saint l'emporta sur son dos jusqu'auprès de Sidi Mohammed ben Aouda, qui le choisit pour son *khalifa*, et déclara qu'il serait la souche de la fraction qui seule posséderait tout pouvoir sur les khoddam ou

1) Bel, *Population musulmane de Tlemcen*, p. 13.

2) Andrews, *Fontaines des Génies*, p. 21.

3) Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. 384-440.

serviteurs du saint, à savoir les lions; il lui délivra en outre le droit à la *haraka* sacrée tout entière, à l'exclusion des membres de la confédération des Flita. Aussitôt Mbarek, suivi de ses deux lions, alla de douar en douar remplir sa mission de propagande musulmane; il choisit, au cours de ses voyages, les Nègres qui devaient être ses auxiliaires; et ce mode de recrutement a continué, avec l'exclusion absolue des gens de race blanche, jusqu'à ces temps derniers. Quant au recrutement des lions, la tradition dit qu'aussitôt mort, chaque lion de Sidi Mohammed ben Aouda était remplacé par un autre lion adulte, qu'on trouvait couché sur le tombeau du saint. Lorsque celui-ci mourut, ce furent des lions qui creusèrent sa fosse; les lions sacrés qui meurent sont enterrés dans leur peau, exactement comme des musulmans. Selon la remarque de Trumelet¹, par suite des mariages avec les plus belles filles des tribus voisines, les membres de la *zaoula*, sorte de petit état organisé d'une manière théocratique, ont perdu la pureté de leur race; mais la sélection avait longtemps maintenu la beauté du type nègre primitif.

Les premiers adhérents de Mbarek avaient été douze Nègres, dont les descendants se groupèrent d'abord en *zaouïa* de tentes dans la plaine, sur le territoire des Anatra; ce n'est que vers 1760 que fut construite une *zaouïa* de pierres, au pied du pic de Sidi Mohammed ben Aouda; chaque année, jusqu'en 1848, chacune des tribus de la confédération des Flita affranchit, dota et maria un Nègre, destiné au service des lions. On a donc nettement l'impression qu'il existait là, dès le milieu du xvi^e siècle, un groupement nègre qui possédait un pouvoir spécial sur les lions, et dont l'existence fut rendue licite et normale par son intégration dans le nouveau système des confréries musulmanes et par sa subordination à un saint d'origine maro-

1) *Ibidem*, p. 428-429. L'explication orthodoxe, que les lions ont obéi au marabout et à ses successeurs parce que le Coran dit que « les lions sont les serviteurs de Dieu » est manifestement insuffisante et surajoutée.

caine, plus ou moins légendaire. De là à admettre que les premiers fondateurs de la confrérie qui devint celle des moqaddems de Sidi Ben Aouda appartenaient à un clan sénégalais, haoussa ou peul de Lions, il n'y a qu'un pas, qui se justifiera plus loin en examinant l'état actuel des clans totémiques de l'Afrique nigérienne et soudanaise.

Si le cas cité à l'instant était unique, étant donnée sa rencontre dans une région déjà septentrionale (cercle actuel d'Ammi-Mousa), on pourrait le regarder comme aberrant. Mais il en est un autre, d'importance égale dans l'hagiologie musulmane, celui des Oulad Sidi Cheïkh, qui constituent l'une des confédérations maraboutiques les plus importantes, et adis les plus belliqueuses, de l'Afrique du Nord. Son fondateur, Sidi Cheïkh, était lui aussi d'origine marocaine. Sa zaouïa centrale, celle de El Abiodh, sur son ordre exprès, n'a jamais été dirigée que par des Nègres; la légende dit que ce fut afin d'empêcher ses descendants de mener une vie dissolue aux dépens des richesses dont il prévoyait l'afflux à son tombeau, qui rapportait un revenu annuel de près de cent mille francs il y a une trentaine d'années¹. On s'étonne que, dans ces conditions, les Arabes et les Berbères se soient soumis à une telle dépendance vis-à-vis des Nègres, qui ne peut s'expliquer que par l'existence préalable, à la fois d'un sanctuaire et d'une organisation sacrée nègres dont la légende de Sidi Cheikh a vraisemblablement sanctionné le maintien par une islamisation postérieure.

Des confréries sacrées comme celles dont je viens de supposer l'existence ancienne existent de nos jours encore dans l'Afrique du Nord : il a été parlé déjà de celle des *Gnawa*³; on peut citer encore au Maroc celle des *Djennaoua*, fondée par

1) Trumelet, *les Saints*, p. 425-429; cf. encore p. XXVI-XXVII.

2) Trumelet, *l'Algérie légendaire*, p. 169, 172-173, cf. aussi p. 5.

3) Cf. ci-dessus, p. 534, note 2; c'est sans doute le nom du djinn bambara ou songhai appelé *Gna-haoua* et *Nana Haoua* par Andrews, *Fontaines des Génies*, p. 19.

un certain Sidi Mimoun, sans doute originaire de Djenné, au Sénégal, dont les membres se livrent à des danses échevelées¹; et il se peut que plusieurs autres parmi les confréries de jongleurs, diseurs de présages et magiciens, surtout consultées par les femmes et qu'ont signalées Doutté et d'autres auteurs, qui se recrutent actuellement parmi les Blancs aient été organisées au début par des esclaves et des affranchis Nègres. Tel paraît avoir été, au moins partiellement, le cas des 'Aïssoua, sur lequel on reviendra plus loin.

Ce mécanisme de l'intégration de croyances et de pratiques essentiellement nègres a été étudié récemment en Égypte par M^{me} Brenda Seligmann, à propos du système de possessions démoniaques et de conjurations appelé *zâr*². L'auteur a assisté à ces pratiques en Égypte, après avoir vu celles qui leur correspondent dans le Soudan égyptien, et a été frappée de leur identité. Bien que le terme dont on les désigne en Égypte soit abyssin, il n'y a pas de doute que ce sont des esclaves nègres, la plupart appartenant à la grande tribu des Azandé, qui les ont introduites dans les régions de la Mer Rouge et de la Méditerranée³, le long de la route commerciale qui va du Sud au Nord depuis un temps immémorial. Les pratiques du *zâr* sont, il est vrai, d'introduction tout à fait moderne en Égypte, puisqu'aucun des observateurs antérieurs qui ont décrit les mœurs de ce pays, depuis Richard Pococke en 1743 jusqu'à Lane lui-même, n'en fait mention⁴, bien qu'on puisse toujours admettre que les pratiques magiques inférieures restent aisément cachées à des observateurs européens, et, qui plus est, sont du sexe masculin. M^{me} Brenda Seligmann, tout comme M^{me} Niya Salima⁵, se sont trouvées dans une situation privilégiée à cet égard.

1) Doutté, *Aïssaoua de Tlemcen*, p. 25.

2) Brenda Z. Seligmann, *On the Origin of the egyptian Zâr*, Folk-Lore, 1914, p. 300-323.

3) *Ibidem*, p. 301, 320-321, 323.

4) *Ibidem*, p. 308.

5) Niya Salima, *Harems et Musulmanes d'Égypte*.

Aucune femme n'a fait des enquêtes semblables en Algérie ni au Maroc¹; par suite, on est réduit à des renseignements très incomplets sur les formes inférieures de la magie et de la religion dans l'Afrique du Nord française. Ils suffisent pourtant à faire discerner des infiltrations de croyances et de pratiques nègres identiques à celles qui ont été découvertes en Égypte : les conjurations du *zar* sont en tout cas extrêmement populaires au Maroc parmi les négresses². Les cérémonies nègres correspondantes en Algérie, en Tunisie et en Tripolitaine, portent le nom générique haoussa de *bori*; Andrews³ et Jacquot⁴ en avaient étudié certaines formes, mais c'est feu le major Tremearne qui les a le premier indentifiées⁵, après en avoir étudié de près les prototypes complets dans la Nigérie septentrionale⁶. Les documents ainsi réunis permettent de constater l'importance de l'influence nègre dans les divers rituels populaires de l'Afrique du Nord, et de chercher à déterminer dans quelle mesure ces rituels se rattachent au totémisme central-africain.

XXV

LES SACRIFICES SANGANTS ET L'ORGANISATION MAGICO-RELIGIEUSE DES NÈGRES DANS L'AFRIQUE DU NORD ; LEUR RELATION AVEC LE TOTÉMISME AFRICAIN OCCIDENTAL ET SOUDANAIS ; LE CARACTÈRE NÈGRE DES CÉRÉMONIES AISSAOUA.

Si les cérémonies sanglantes et cruelles exécutées en maintes

1) Je crois que M^{me} Bel a étudié à ce point de vue la population féminine de Tlemcen ; on attend avec impatience la publication de ses matériaux.

2) Brenda Seligmann, *loc. cit.*, p. 307.

3) Andrews *Les Fontaines des Génies*, passim.

4) Jacquot, *Contributions*, passim.

5) Major A. J. N. Tremearne, *The Ban of the Bori, an account of demons and demon-dancing in West and North Africa*, Londres, 1913 ; du même, *Bori Beliefs and Ceremonies*, Journal of the Anthropological Institute, 1915, p. 23-68.

6) Le major Tremearne a été tué en France lors d'une attaque des tranchées allemandes ; on trouvera sa bio-bibliographie dans *Man*, 1915, p. 191-192.

régions de l'Afrique du Nord dans un même but ou dans des buts différents n'ont rien d'islamique, ni de communément classique ou européen, elles ressemblent, par contre, d'une manière frappante à celles des nègres sénégalais, nigériens et soudanais au sens large de ce mot. Même en Algérie, ce caractère nègre primitif s'est maintenu, comme le prouvent les descriptions suivantes.

« La *Derdéba*¹ est fêtée par les nègres tlemcénien²s chaque année, mais à date variable, généralement en été. Après avoir fait la quête en ville, la confrérie des Nègres (confrérie de Sidi Blâl)³, achète un taureau, et s'il y a assez d'argent, un bœuf et un bouc. Le jour de la fête, le taureau, dont la tête et les cornes ont été revêtues de brillantes étoffes, suivi du mouton et du bouc, est conduit processionnellement et en musique auprès du tombeau de Sidi Yaqoub. On brûle du benjoin autour des victimes avant de les sacrifier. Lorsque le taureau a la gorge coupée, il est abandonné et peut encore faire quelques pas; selon qu'il fait plusieurs pas, peu, ou pas du tout, l'année sera bonne, médiocre ou mauvaise. Il est des Nègres qui boivent du sang chaud du taureau, d'autres qui s'en mettent un peu sur le front entre les deux sourcils, d'autres qui en conservent comme une panacée. A l'occasion de cette fête, beaucoup de musulmans viennent pour faire sacrifier des poules par le sacrificateur nègre, qui dans cette circonstance est d'ordinaire le qaïd des nègres; pour chaque poule sacrifiée, il reçoit une pièce de 10 centimes. Les nègres seuls, et les musulmans qui sont affiliés à la confrérie de Sidi Blâl, peuvent manger la viande du taureau et des deux autres victimes; tout autre croirait faire une faute grave en les absorbant³ ».

1) *Derdéba* est le nom générique que donnent les musulmans de l'Afrique du Nord aux cérémonies nègres et surtout aux danses sautées et processionnelles qui en sont la partie la plus remarquable.

2) Les Nègres convertis à l'Islam et vivant en pays de Blancs sont sous la protection spéciale de Sidi Bellâl, compagnon noir du Prophète, qui en fit le directeur du service des eaux de la Mekke.

3) Bel, *Population musulmane de Tlemcen*, p. 13.

Le même procédé cruel est d'usage lors de sacrifices non périodiques exécutés, par exemple, en cas de sécheresse prolongée : « le 2 février 1903, une douzaine de Nègres, représentant la population noire de Tlemcen, se réunirent au tombeau du marabout Sidi Bou Djema a, le protecteur du marché aux bestiaux. Avec l'argent d'une quête faite par eux sur le marché, les Nègres avaient acheté un bouc noir, qu'ils attachèrent devant le saint tombeau, et devant lequel ils chantonèrent et dansèrent pendant plusieurs heures, avec accompagnement de leurs instruments de musique particuliers. Les passants et les spectateurs leur jetèrent quelques sous, qui devaient servir à l'achat de farine et de semoule pour compléter le repas, dont la chair du bouc devait former la partie essentielle. Lorsque le moment du sacrifice arriva, le sacrificateur, après avoir passé la lame de son couteau au-dessus d'un réchaud allumé, et sur lequel on avait répandu de l'encens, fit successivement, dans la direction des quatre points cardinaux, de profonds saluts en élevant le couteau et en l'abaissant ensuite lentement la pointe vers la terre et en se courbant lui-même. La victime fut ensuite amenée au sacrificateur, qui lui trancha la gorge selon le rituel musulman ; le bouc se releva tout sanglant pour aller retomber à quelques pas de là. Le sacrificateur encensa ensuite la plaie béante avec de l'encens..., il fit de même pour le couteau... et la cérémonie se termina par l'invocation musulmane normale »¹. Quelle que soit la victime, coq, bouc, bœuf ou taureau, on la lâche aussitôt le coup de couteau donné, afin qu'elle se relève et fasse le plus de chemin possible, en perdant son sang², procédé sacrificiel qui, comme il a été dit, est directement contraire aux stipulations de l'Islam en matière de sacrifices.

A Oran et à Relizane existait dans la colonie nègre une céré-

1) Bel, *Rites pour obtenir la pluie*, p. 26-27.

2) *Ibidem*, p. 27-28, note. De même chez les esclaves nègres de Ouargla, cf. Biarnay, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*. Paris, 1908, p. 218, note.

monie annuelle de date variable identique à celle de Tlemcen ; « on sacrifiait un taureau, un bouc, un béliet et des poules, tous de couleur noire ; on se rendait finalement au marabout de Sidi Bellal ; le maître des cérémonies aspergeait les victimes d'eau lustrale au moyen d'une branche verte (le taureau, recevant les gouttelettes sous la queue, relevée par l'officiant), et les égorgeait les unes après les autres, en commençant par les poules. Le taureau était lâché aussitôt reçu le coup mortel, et après quelques bonds furieux, allait tomber pantelant à une distance plus ou moins éloignée ; plus loin il s'affaissait, meilleure devait être l'année. Aussitôt qu'il était tombé, une négresse se précipitait sur son corps et sans souci de ses râles et de ses spasmes, ouvrait à pleines mains la plaie et y appliquait ses lèvres, buvant à même le sang chaud dont ses joues ruisselaient bientôt. Elle se livrait ensuite à une danse sauvage, pendant qu'une compagne la remplaçait à l'horrible source fumante, et ne tardait pas à tomber en convulsions puis en catalepsie. Toutes les danseuses étaient successivement couchées côte à côte, raides, sans que personne s'en occupât. Le soir venu, un festin réunissait la colonie noire, qui se régalaient alors de la chair des victimes ' ».

A la même catégorie devaient appartenir plus anciennement les modes de sacrifices exécutés près d'Alger lors de l'*Aid el Foul* ou *Fêtes des Fèves* ; les Nègres immolaient un bœuf et plusieurs moutons, en exécutant autour des victimes une danse en dévidoir qui se composait de sept tours dans un sens et de sept tours en sens inverse ; selon que la bête tombait morte du coup ou se débattait longtemps (dans son sang) on tirait des présages plus ou moins heureux¹. Le sanctuaire, orthodoxement consacré à Sidi Bellal, auquel on avait construit une petite chapelle, était essentiellement constitué par une grotte et par une pierre qui, selon les Nègres, recouvrait les restes

1) Jacquot, *Contributions*, p. 256.

2) Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 360.

d'un sultan et d'une sultane de Kankan, en pays Bambara, venus en pèlerinage jusqu'en cet endroit, et qui y étaient morts; chaque vendredi, et particulièrement lors de l'*Aïd el Foul*, les Nègres venaient, même de loin, baiser cette pierre et offrir à proximité les sacrifices sanglants¹.

Trumelet et les auteurs qui se sont occupés de l'Islam dans l'Afrique du Nord regardent cette allusion à un sultan et à une sultane de Kankan comme une simple légende; mais il est bien plus probable qu'il s'agit d'un événement réel et d'une transplantation normale, en Algérie, de rites de commémoration soudanais et nigériens. A maintes reprises, les marchands d'esclaves se sont emparés de roitelets nègres et de membres de familles royales qui, par définition, restaient sacrés aux yeux de leurs compagnons d'esclavage, même de tribus différentes. Ce n'est pas la qualité d'esclave des Blancs qui pouvait faire perdre en milieux nègres à ces malheureux leur prestige sacré. Il se peut donc fort bien que deux esclaves qui n'étaient quelconques que pour leurs maîtres, mais qui étaient proprement divins pour les Noirs, en leur qualité de rois-prêtres-dieux africains², aient été enterrés près d'Alger en un lieu alors désert, ensuite islamisé et mis sous la protection de Sidi Bellâl, ce qui lui conférait l'immunité vis-à-vis des Blancs.

La forme tout-à fait moderne de l'Aïd el Foul est décrite de la manière suivante par Tremearne, qui y assista à Alger le

1) *Ibidem*, p. 357-358, 360; cf. aussi Desprez, *L'hiver à Alger*, 4^e édition, p. 188-189; J. B. Andrews, *La Fête des Pèves*, Archivio per le Tradizioni Popolari, 1898, p. 29. Andrews rappelle que cette fête a été décrite dès le XVIII^e siècle par le père Dan, dans son *Voyage en Barbarie*, mais que cet observateur ne dit pas que les agents et les participants de la fête fussent des Nègres; Andrews en conclut que c'était par suite à cette époque une fête de musulmans blancs. Ce raisonnement est inadmissible, car à ce compte, par exemple, on dirait que puisque le père Lafitau ne parle pas dans ses *Sauvages américains*, parus en 1721, du totémisme des Peaux-Rouges, cette institution n'existait pas chez eux au début du XVIII^e siècle. L'argument du silence n'a en ethnographie qu'une valeur extrêmement faible.

2) Étudiés par Frazer, *Golden Bough*, 3^e édition.

6 mai 1914 : « Les nègres firent l'acquisition d'un taureau noir qu'ils décorèrent avec les chiffons distinctifs des djinns nommés Kuri, Mai-Gizzo, Mai-Inna, -Mai-Ja-Chikki, Nana Ayesha et Adamawa; puis ils le conduisirent au sanctuaire de Sidi Abd el Khadari (qui a remplacé la grotte et le sanctuaire de Sidi Bellâl). Une corde avait été attachée à son cou et une corde à chacune de ses cornes; ces trois cordes étant tenues par des piétons. Alors la *'arifa* (prêtresse en chef), entourée de ses prêtresses conduisit le cortège vers les abattoirs, suivie du taureau, derrière lequel marchaient les musiciens, les tambourineurs et les joueurs de karakab, que suivait enfin la foule des Nègres et de très nombreux curieux. En arrivant' aux abattoirs tous dansèrent autour du taureau; puis on fit le *takai* (cérémonie d'introduction) et une danse de *bori* (d'exorcisation). Vers 4 heures, on plaça le taureau avec la tête vers l'est; on sacrifia six poulets pour divers génies, un bœuf pour Abd el Khadari, enfin un bouc noir et rouge, tous ces animaux ayant été donnés par des personnes qui désiraient invoquer les esprits. Ensuite on encensa le taureau et on le nourrit avec du lait, etc. L'un des sacrificateurs (il y en a sept, un pour chaque maison-d'esprits), saisit, l'animal par les cornes, un autre par la queue, d'autres lui prirent les jambes, et tous ensemble le jetèrent sur le flanc gauche. Quoi qu'en dise Doutté, aucun Nègre n'embrassa l'animal sur le museau avant de le tuer. Le sacrificateur principal coupa la gorge de l'animal et aussitôt tous les *masu-bori* (adhérents du *bori*) se jetèrent à terre en léchant son sang et en en barbouillant leur visage, leurs vêtements et leurs instruments de musique; puis la danse recommença. La prêtresse en chef aspergea les assistants alentour et une autre prêtresse répartit la chair. La prêtresse en chef fit cuire un morceau de viande, qu'elle mangea, ainsi que quelques fèves nouvelles, cérémonie qui rendit licite aux adhérents du *bori* l'usage des fèves; auparavant ils n'avaient pas le droit d'y toucher. Quand la danse eut continué jusqu'au coucher du soleil, et que chacun des Nègres eut participé au

repas de viande, la cérémonie fut terminée et chacun s'en retourna chez soi. On dit que seuls les *masu-bori* sont aspergés de sang parce que ce sont les esprits (les *bori*) qui l'exigent, mais qu'il n'y a dans ce sang aucune *baraka*; par contre, il y en a dans la viande, on en donnait autrefois aux Arabes accourus; l'autorité française dut même interdire ces distributions de viandes du sacrifice parce que les Arabes se battaient avec les Nègres pour en avoir¹ ».

A la même catégorie cérémonielle appartient la fête nègre suivante, observée à Constantine, au cours de laquelle les viandes saignantes sont mangées, non pas par des personnages humains, mais par des personnages animaux :

« A l'époque de la maturité des orges (avril-mai) les Nègres de Constantine se rendaient à Sidi Mabrouk qui domine la ville, avec des paniers de provisions et des couffins remplis de déchets de viande. Aujourd'hui, à la suite des constructions élevées à Sidi Mabrouk, c'est à Sidi Mécid que se transportent les Nègres. Ils préparent un repas pour eux-mêmes, et tandis qu'il cuit, ils coupent les déchets en morceaux et font des prières, demandant à Dieu d'exaucer leurs vœux. Pendant qu'ils prient, les vautours de la région accourent à tire d'aile de tous les points de l'horizon et viennent tournoyer en masse au dessus du plateau. Alors commence la distribution; le chef des Nègres jette la viande aux rapaces, qui l'attrapent à la volée et qui s'enhardissent jusqu'à venir dérober des lambeaux de chair dans les couffins. Il y en a parfois plus de cent qui planent en même temps. Quand ils sont repus, ils s'éloignent. . et c'est le moment qu'attendent les Nègres pour manger, et ensuite pour danser² ».

On pourrait encore comparer les fêtes nègres et arabo-berbères, également non-musulmanes, qui comportent des mascarades, parce que les personnages représentés sont

1) Tremearne, *loc. cit.*, p. 60.

2) Jacquot, *Contributions*, p. 262-263.

en très grande majorité animaux¹. Le caractère principal de ces fêtes semble toujours être agraire, soit qu'elles aient pour objet de faire tomber la pluie, soit qu'elles assurent de meilleures récoltes générales ou spéciales (fèves, orge, etc.), soit enfin qu'elles terminent magiquement la saison d'hiver pour renouveler la saison de printemps et d'été et pour assurer la fructification et la croissance (nouvel an, carnaval, etc.). Cette classe de cérémonies a été trop bien étudiée en général par Mannhardt et Frazer, et pour l'Afrique du Nord par Destaing, Bel et Doullé, puis au Maroc par Westermarck, pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici. Mais il importe de signaler que leur caractère agraire est très souvent lié, chez beaucoup de peuples (Indiens Pueblos, par exemple, Bantous central et sud-africains) à l'organisation en clans totémiques. Il se peut donc que des éléments totémiques existent aussi dans un certain nombre de fêtes dites agraires ou saisonnières des Berbères et des Nègres de l'Afrique du Nord française.

Car, il est un fait certain, mais que n'ont fait découvrir que les enquêtes les plus récentes : c'est que les esclaves nègres conservaient avec soin leur répartition primitive dans la mesure du possible, tant par régions géographiques et par tribus que par clans totémiques. Cette découverte est due pour la région d'Alger à Andrews; elle a été confirmée par Tremearne pour la Tripolitaine, la Tunisie et une partie de l'Algérie orientale; il importerait de lui apporter son complé-

1) Ainsi en mars, les Nègres de la région de l'Oued Rhir, entre Biskra et Touggourt, font des quêtes dont le produit leur sert à acheter un bouc noir et quelques provisions accessoires; ils promènent ensuite processionnellement la bête à travers le village et sa banlieue en jouant de la musique; le bouc est revêtu d'un grossier costume de femme hors d'usage; il est égorgé le jour où la lune est pleine, et sa chair sert à un repas commun; Jacquot, *ibidem*, p. 255-256.

Pour d'autres déguisements d'animaux en êtres humains ou d'hommes en animaux, voir Doullé, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, p. 497-506, 513, 563-564; Westermarck, *Midsummer Customs et Popular Feast*, loc. cit., etc.

ment nécessaire en étudiant les organisations nègres de l'Algérie occidentale (Relizane, Oran, Tlemcen, etc.), et du Maroc avant qu'il ne soit trop tard.

Les Nègres de l'Algérie sont répartis entre sept confréries religieuses dites *Maisons* (*Dar*, pl. *Dia*) qui possèdent chacune un sanctuaire, d'ordinaire une chambre dans quelque demeure particulière, où sont conservés les instruments du culte du Bori principal et tous les paraphernalia des Bori secondaires¹. Les sept confréries sont réparties en deux groupes, celles de l'ouest avec quatre dars, et celles de l'est avec trois. Les quatre premiers dars sont ceux des Bambara, des Songhai, des Tombou et des Gourma, populations du Haut Sénégal et du moyen Niger; les dars de l'Est comprennent les Katchena, les Zouzou et les Bornou, populations dites communément Haoussa². Le nombre des membres de ces diverses confréries est de nos jours bien diminué, sauf pour celles des Haoussa qui, malgré la suppression de l'esclavage, forment encore dans l'Afrique du Nord une collectivité assez importante. Les recherches de Tremearne ont surtout porté sur les Haoussa; mais maintenant qu'on commence à posséder de bonnes monographies sur les Bambara, les Songhai et autres populations de l'Afrique Occidentale Française, il serait désirable que quelque savant au courant de leurs mœurs dans leurs pays d'origine vint contrôler dans l'Afrique du Nord les modes suivant lesquels ces mœurs s'y sont conservées et transformées.

L'enquête préalable d'Andrews ne lui avait pas permis de discerner du totémisme nègre à Alger³. Mais Tremearne, qui avait étudié en Nigérie septentrionale les formes du totémisme nigérien, en a signalé des traces non équivoques dans l'Afrique

1) Andrews. *loc. cit.*, p. 18; Tremearne, *loc. cit.*, p. 64-66.

2) Andrews, *loc. cit.*, p. 16; pour la valeur exacte de ces appellations ethniques et la localisation des groupes ainsi dénommés, voir Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger* (Soudan Français), Paris, Larose, t. I, *Le Pays, le Peuple et les Langues*, p. 116 et suivantes.

3) *Loc. cit.*, p. 34.

du Nord. Parmi les génies protecteurs importants des dars de l'Est, Andrews avait signalé *Baba Xouri*, la Hyène et *Zaki*, le Lion¹; Tremearne eut parmi ses informateurs algériens un certain Sambo, Peulh de Katséna, qui avait successivement vécu à Tripoli et à Tunis avant de venir à Alger où il occupa le poste de prêtre en second de sa confrérie². Ce Sambo appartenait au clan des *Zaki*, des Lions, et il expliqua que certains clans tuent leurs totem chaque année, d'autres seulement tous les deux ans et d'autres encore tous les trois ans. Les prêtres du clan des Lions qui possèdent une grande puissance magique peuvent s'emparer des lions avec leurs mains; mais ce don est rare. *La viande du totem sacrifié doit être répartie entre les mâles du clan et entre les femmes du clan qui occupent la position de go tiya*, c'est-à-dire de danseuses sacrées, rite qui répond au rite central des cérémonies nègres nord-africaines; les autres femmes et les enfants n'ont pas le droit de manger de cette viande. Les membres des clans du Lion et du Léopard laissent pousser leurs ongles et leurs cheveux pour ressembler à leur totem et ne doivent pas faire usage de henné. Un prêtre qui rencontre son animal totem va droit à lui et le caresse, ce qui fait grand plaisir à l'animal, lequel, si le prêtre l'interroge, lui dévoilera l'avenir en un langage que les hommes du commun ne comprennent pas, croyance qui était aussi celle des Nègres de la confrérie de Mohammed ben Aouda.

L'un des sacrificateurs d'Alger interrogés par Tremearne était un certain Nomo, qui était lui aussi originaire de Katséna, mais appartenait à la tribu des Ba-Maguje et au clan du *Buffle* (*Bauna*); cet animal doit être tué tous les deux ans avec des flèches par trois prêtres dont l'un est nommé comme le totem, *Bauna*; comme protecteur secondaire (sorte de *guardian-spirit*), Nomo avait l'*Éléphant*, parce qu'un individu de cette espèce avait été en bons termes avec le père de Nomo; si un homme

1) *Ibidem*, p. 26.

2) Tremearne, *loc. cit.*, p. 23.

du clan du Buffle demandait quelque chose à son totem au moyen de prières et de sacrifices le totem ne refusait jamais d'exaucer ces prières, mais il se manifestait à l'orant sous la forme d'une femme afin de ne pas l'effrayer¹.

Il est évident que si des recherches avaient été faites autrefois par des savants mieux au courant de l'ethnographie générale, bien d'autres traces de totémisme nègre auraient été découvertes dans l'Afrique du Nord. Même la situation spéciale des danseuses sacrées, des *godiya*, n'a été comprise ni par Jacquot, ni par Andrews, ni par Bel, faute de pouvoir les rapprocher de leurs congénères des pays d'origine; toutes les négresses n'ont pas le droit de remplir cette fonction sacrée, et les danses des *derdebās* sont soumises à des règles bien déterminées et très anciennes.

Il résulte donc des renseignements même fragmentaires obtenus ces dernières années que l'influence des magies et religions nègres sur l'Islam nord-africain a été bien plus complexe qu'on ne le croyait, et que l'hypothèse présentée ci-dessus à propos du rôle des Nègres dans les confréries maraboutiques des Oulad Sidi Cheikh et de Mohammed ben Aouda a pu correspondre à certaines organisations à la fois sociales et magico-religieuses de l'Afrique noire.

On pourrait aussi, à ce propos, signaler le caractère nègre des cérémonies des 'Aissaoua : le repas cérémoniel sanglant, dont la description a été donnée ci-dessus², répond exactement à un repas cérémoniel totémique des Haoussa; il en est de même des scènes de possession furieuse, des jongleries et des rites d'exorcisme qui distinguent les exhibitions 'aissaoua et qui répondent trait pour trait, comme schéma de scénario, aux scènes du *zār* en Égypte et du *bori* chez les Haoussa de la Nigérie et du Soudan. J'ai fait remarquer aussi que chaque 'Aissaoua adopte une spécialité dramatique et porte un nom

1) Tremearne, *ibidem*, p. 23.

2) Cf. ci-dessus, p. 526-527.

correspondant qui est dans la plupart des cas celui d'une bête féroce¹ : c'est le parallèle exact aux fonctions et au nom du prêtre totémique haoussa, et probablement des représentants sacrés du totem chez d'autres populations du Sénégal et du Niger. Il y a enfin identité absolue entre le rite de consécration, puis de purification du couteau du sacrifice chez les 'Aïssaoua et chez les Nègres de Tlemcen et d'Alger'. Comme la secte s'est constituée à Meknès et en dehors des cadres normaux de l'Islam, au point que les musulmans ont dû se donner beaucoup de peine pour intégrer l'aïssaouïsme dans l'Islam au moyen de légendes pieuses, je crois possible de lui attribuer une origine nègre, hypothèse dont l'exactitude pourrait être contrôlée par une étude systématique des autres confréries partiellement islamisées du Maroc².

Les matériaux stables de comparaison seraient fournis, non seulement par le Soudan et la Nigérie, par la région du Niger moyen, par le Sénégal et la Sénégalie, mais aussi par la Côte d'Ivoire, le Libéria, le Togo, Sierra Leone, etc. Comme le présent Mémoire n'a pas pour but d'être descriptif, je ne reprendrai pas ici en détail l'étude des formes du totémisme dans l'Afrique soudanaise et occidentale; encore convient-il de rappeler que la question est bien loin d'être résolue. Sir James Frazer n'a utilisé qu'une minime partie des documents connus lors de la rédaction de la partie du volume de *Tote-*

1) Cf. ci-dessus, p. 528; voir aussi Andrews, *loc. cit.*, p. 22.

2) Cf. ci-dessus, p. 542 et pour les Nègres de Tunis, Tremearne, *loc. cit.*, p. 67; pour les 'Aïssaoua, Bel, *Rites de pluie*, p. 27, note.

3) Le défaut de la plupart des ouvrages sur les magies et les religions de l'Afrique du Nord musulmane est d'avoir sans cesse cherché des parallèles en Asie et en Arabie, tout au plus dans l'islam égyptien, au lieu de regarder vers l'Afrique centrale et moyenne.

Il faut, ici aussi, rejeter, à propos des 'Aïssaoua, comme à propos des rites agraires de multiplication, des rites de pluie et de bien d'autres cérémonies, la théorie du Bouc Emissaire adoptée par Douglé; cf. ci-dessus, p. 530, et pour les 'Aïssaoua, Douglé, *Magie et Religion*, p. 494: « Les exercices sanglants des 'Aïssaoua, des Hemadcha et autres sectes religieuses du Nord de l'Afrique n'ont pas d'autre sens : ce sont des boucs émissaires. »

mism and Exogamy qui est consacré à l'Afrique Occidentale¹; en définitive, il ne se prononce pas. Maurice Delafosse, au contraire, se prononce résolument, mais pour la négative; selon ce savant ethnographe, il n'y a pas de traces certaines de totémisme dans la vaste région qu'il a étudiée². Cependant N. W. Thomas pour la Nigérie méridionale et Tremearne pour la Nigérie septentrionale ainsi que pour toutes les régions où se rencontrent des Haoussa, admettent un vrai totémisme. D'autres auteurs, également au courant de l'ethnographie générale, sont du même avis pour un grand nombre de populations africaines occidentales.

Il suit que pour évaluer exactement les traces possibles de totémisme nègre dans l'Afrique du Nord, on est en ce moment assez mal outillé : il faudrait d'abord, (et je ne désespère pas de terminer ma monographie, annoncée depuis longtemps déjà, sur ce sujet) que soit publiée une étude descriptive et comparée approfondie des formes du totémisme vrai et des pseudo-totémismes chez les peuples de l'Afrique Occidentale.

Nous arrivons ainsi à une conclusion qui est à peu de chose près la même pour les Hamites Occidentaux (Libyo-Berbères et Berbères de l'Algérie et du Maroc) et pour les Hamites Orientaux (Égyptiens et Hamito-Nilotiques) : il existe dans les deux groupements des traces nombreuses d'un respect spécial, souvent exprimé par des rites négatifs et positifs systématisés, pour certaines espèces animales ; et ce respect ne leur est pas décerné seulement par les individus, mais par des collectivités. Cependant le caractère totémique du sentiment et des actes dont il s'agit n'est pas évident; il n'apparaît guère que dans les régions et dans les groupements où se constate en même temps un contact ancien et régulier avec des collectivités nègres.

1) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 543-608; il n'y a pas de compléments dans le t. IV.

2) Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, t. III (*Les Civilisations*), p. 99-101, 162-163, 178-182.

Ce n'est pas pour dire que le totémisme n'a été inventé que par des Noirs : mais si on se reporte aux observations d'ordre géographique, et par contre-coup économique, exposées ci-dessus¹ on est porté à admettre que le totémisme ne pouvait pas se constituer dans l'habitat actuel des Berbères, c'est-à-dire en pays montagneux d'une part, agricole de l'autre, mais seulement en pays de grandes chasses tropicales et en pays de brousses giboyeuses, donc dans l'habitat des Noirs soudanais et nigériens au sens large de ce mot, plutôt que dans les chaînes côtières de la Méditerranée.

Cette formule ne présente d'ailleurs, dans l'état actuel du problème totémique, qu'une portée tendancielle d'explication; elle peut servir provisoirement de guide pour des recherches locales plus approfondies dans l'Afrique du Nord. Avant tout, puisque l'organisation par clans était très puissante chez les Berbères et l'est encore, même en Kabylie et à plus forte raison au Maroc, il faudrait savoir : 1° si chaque clan révère spécialement une certaine espèce animale, et reporter les faits connus sur une carte; 2°, si ce clan se regarde comme apparenté à cette espèce, apparemment qui, dans la plupart des cas, doit se présenter de nos jours sous la forme d'une légende maraboutique fortement islamisée, mais toujours strictement localisés.

La solution du problème totémique en ce qui concerne les Berbères aurait une répercussion beaucoup plus importante qu'on ne croirait d'abord. On peut éliminer la théorie d'Elliot Smith, qui classe le totémisme dans le type de civilisation qu'il nomme *Héliolithique*², théorie qui ferait du totémisme nord-africain un élément de cette civilisation dont, au point de vue matériel, les dolmens et les cercles de pierres levées sont un élément caractéristique, et dont les divinités solaires, lunaires, astrales, bref les divinités naturistes seraient l'élé-

1) Voir le chapitre XVII.

2) G. Elliott Smith, *The Migrations of early culture*, Manchester, 1915, p. 134.

ment intellectuel principal. Cette théorie se heurte au fait que là où le totémisme existe sous des formes indubitables, n'existent précisément ni la civilisation des dolmens, ni le culte des divinités naturistes typiques.

Il faut donc conclure que si le totémisme a existé chez les Berbères, ce n'a pu être que pendant la période de civilisation post-dolménique; et l'on admettra d'autant plus volontiers cette position de thèse que rien ne prouve l'origine libyo-berbère des constructions mégalithiques dans l'Afrique du Nord. On reconnaît d'ordinaire un lien entre cette civilisation, la race dite berbère et la langue; mais la preuve n'est pas faite; et l'assimilation ne se fonde sur aucune trouvaille anthropologique indiscutable. La complexité de ce problème a été parfaitement mise en lumière par Bertholon et Chantre dans un ouvrage¹ dont la partie anthropologique est de tout premier ordre: ils n'ont trouvé aucune correspondance directe entre chaque type racial et chaque type de civilisation².

Dans le domaine culturel, on constate des affinités importantes entre la civilisation dite berbère de l'Afrique du Nord et la civilisation créto-égéenne; la démonstration que j'ai donnée pour les poteries³, et qu'on pourrait donner aussi pour d'autres éléments matériels peut s'établir sans doute pour des faits du domaine intellectuel. Dans ce cas, le fait du toté-

1) Bertholon et Chantre, *Recherches*, etc. Première partie.

2) Ainsi se trouve aussi éliminée la théorie de Bates qui se rattache à son hypothèse (cf. *Eastern Libyans*, p. 245-252) de l'origine Libyo-Berbère du groupe anthropologique C de Reissner; car si les Égyptiens primitifs avaient été en effet des Libyo-Berbères, comme le pense Bates, on devrait plutôt admettre que ce ne sont pas eux qui ont introduit le totémisme en Égypte.

3) A. van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne*, Paris, Leroux, t. I, 1914, chapitre sur *Les Poteries Kabyles*; les objections de Dussaud et d'autres archéologues ont été annulées depuis par les découvertes faites à Malte, en Kabylie, à Agadir près Tlemcen, à Taza du Maroc, etc., comme je l'ai démontré dans un deuxième mémoire: *Recherches sur les poteries peintes de l'Afrique du Nord française (Tunisie, Algérie, Maroc)*, paru dans le tome II des *Varia Africana* (1918), collection créée par O. Bates, continuée par sa veuve, et publiée à Cambridge, Mass., par l'Université Harvard.

misme berbère viendrait renforcer la théorie du totémisme crétois élaborée par Adolphe Reinach, comme élément de sa théorie plus générale de « la parenté originelle entre Créto-Égéens et Égypto-Libyens, qui paraît de plus en plus probable¹ », et dont il convient d'examiner maintenant les arguments.

(A suivre.)

A. VAN GENNEP.

1) Adolphe Reinach, *Égyptologie et Histoire des Religions*, loc. cit., p. 10, note.

LES MÉTAMORPHOSES DE SAMSON

OU

L'EMPREINTE ISRAÉLITE SUR LA LÉGENDE DE SAMSON

Commentant un jugement de Julien l'Apostat qui déclarait que Samson ne méritait que le mépris, le marquis d'Argens s'improvisa un jour l'ironique défenseur de ce juge fameux¹ : « Il n'est pas surprenant, écrivait-il, que Julien qui n'ajoutait aucune foi à l'Écriture et qui ne croyait pas les miracles qui y sont rapportés, ait regardé comme des fables absurdes ce que l'on disait des choses qu'avait faites Samson. Dépouillons-nous pour un instant de tous préjugés et voyons s'il était possible que Julien, privé des secours de la foi, pût croire qu'on avait attaché un flambeau à la queue de trois cents renards pour brûler et dévaster les campagnes des Philistins ; que mille hommes avaient été tués par un seul, avec une mâchoire d'âne qui n'était pas encore sèche, et qu'une fontaine était ensuite sortie d'une dent de cette mâchoire. Je sais que tout cela est vrai, quelque fabuleux qu'il paraisse, parce que je me sers ici de la maxime de Saint-Augustin qu'on ne peut rejeter un miracle de l'Écriture qu'on ne les rejette tous, et que s'il y en avait un de faux il faudrait que tous les autres le fussent aussi..... Aussi un chrétien ne peut nier les miracles de Samson sans nier en même temps tous ceux qui sont rapportés dans l'Écriture. Je crois donc fermement ce

1) *Défense du paganisme par l'empereur Julien, avec des notes par M. le marquis d'Argens*, 3^{me} éd. (Berlin 1769), t. I p. 433 suiv.

que la Bible dit de Samson et je n'examine pas comment cela peut avoir eu lieu. Mais Julien était païen, ennemi du christianisme : pouvait-il donc s'empêcher de traiter de contes ridicules des choses qu'on oserait à peine mettre dans des contes de fées?..... Je le répète encore : il est injuste de condamner un philosophe païen et de l'injurier pour ne pas ajouter foi à un miracle qui exige toute la soumission qu'un chrétien doit à la Bible pour qu'il le regarde comme tel. »

Les esprits ont marché depuis que le commensal de Frédéric II a publié cette page mordante ! La théologie historique s'est constituée en discipline scientifique et chacun trouve aujourd'hui naturel d'appliquer à l'étude de la littérature biblique les mêmes méthodes qu'à celle d'Homère, de Platon ou du Coran. L'esprit historique a porté le coup de mort aux railleries voltairiennes, car le « credo quia absurdum » ne gouverne plus ceux qui savent que c'est un devoir pour l'historien impartial de reconstruire critiquement l'épopée grandiose mais lointaine que la Bible renferme.

Je ne veux examiner ici, ni ce qu'il y a éventuellement d'historique dans la tradition relative à Samson, ni s'il existe un arrière-fond mythique sous la rédaction actuelle. Mon objet est plus limité : les chapitres XIII à XVI du *Livre des Juges* ne présentent-ils pas leur héros sous des aspects parfois si divers et contradictoires qu'on est obligé de statuer une évolution de cette légende au cours des phases successives de l'histoire d'Israël et une emprise grandissante du yahvisme sur une matière profane au début ? Mes recherches ont été provoquées et fécondées par un travail de Gunkel sur Samson¹. Sur la voie tracée par ce maître des études hébraïques il reste cependant à glaner et ce sont des précisions, des explications et des développements nouveaux que je voudrais apporter maintenant.

1) Gunkel, *Reden und Aussätze* (1913) p. 33 suiv.



Samson est-il une figure spécifiquement israélite ? Est-ce un enfant légitime du peuple israélite et un produit authentique de la religion yahviste ? Son père, dit le *Livre des Juges*, s'appelait Manoakh, nom propre qu'on ne lit qu'ici dans l'Ancien Testament (cp. Juges XIII *passim* ; XVI, 31), et Manoakh habitait à Sor'a. Comme le *Livre des Chroniques* nous apprend qu'après l'exil les habitants de Sor'a constituaient la moitié du clan mânakhtite (1 Chron. II, 52, 54¹, Wellhausen a supposé avec beaucoup de vraisemblance que Manoakh est le héros éponyme de Sor'a. D'autre part les *Chroniques* donnent pour ancêtre à ces Mânakhtites Shobâl fils de Khour (1 Chron. II, 51, 52)². Or il est curieux de constater que l'antique généalogie de Gen. XXXVI, 20-28 mentionne, elle aussi, Mânakhat fils de Shobâl (cp. Gen. XXXVI, 23³, mais déclare expressément que c'est là un clan khorite. Il est évident que le Khour des *Chroniques* est identique aux Khorites de Gen. XXXVI ; par conséquent Manoakh, ancêtre éponyme des Mânakhtites de Sor'a, est de race khorite et non israélite, il appartient à cette population qui habitait les montagnes de Séir et les pentes du Ouady es Sarâr avant les Edomites et les Israélites (cp. Deut. II, 12, 22), population qui, comme le prouvent les noms de ses clans, était d'ailleurs elle aussi de race sémitique³. En conclusion, comme Ed. Meyer l'a déjà suggéré³, Samson, que la légende déclare fils de Manoakh, serait de souche khorite, préisraélite ; il ferait donc, à l'origine, partie du patrimoine de ces peuplades qui occupèrent tout ou partie de la Palestine avant l'arrivée des tribus conduites par Moïse et Josué, de ces peuplades que les documents égyptiens nomment les Kharou. J'ajoute qu'une des lettres de Tell el Amarna semble confirmer l'existence des Mânakhtites dans ces contrées au xiv^e siècle

1) Lis. au v. 52 *hammânahti* (cf. v. 54) au lieu de *hammenouhot*.

2) Cf. Louis Aubert, *Bible du Centenaire : La Genèse*, p. 48 en note.

3) Ed. Meyer, *die Israeliten* (1906) p. 337, 340, 524 suiv.

déjà avant notre ère : on y mentionne en effet dans le voisinage de Gézer une cité du nom de Mânkhate¹ qui aurait été bâtie à cette époque par un lieutenant du Pharaon. Pour autant que le rapport statué par nos sources entre Samson et Manoakh n'est pas artificiel, la figure de Samson appartiendrait donc à l'antiquité préisraélite.

Ceci doit-il nous surprendre ? Les traits du Samson biblique ont-ils quelque chose de si particulièrement israélite et yahviste ? Il est vrai qu'un verset du récit de son Annonciation (Jug. XIII, 2 : cp. v. 25) relève que Samson était de la tribu de Dan, mais cette mention est isolée et ne revient plus jamais dans la suite de l'histoire. Mais surtout, à la date assignée par la chronologie à l'histoire de Samson, la présence des Danites dans ces parages semble inadmissible. La migration des Danites (Jug. XVII et XVIII) fût-elle même historique (cp. Jug. I, 34 suiv.), qu'elle serait en tout cas antérieure au début de l'époque dite des Juges puisque le cantique de Débora situe déjà la tribu Danite sur la côte maritime et septentrionale de Canaan (Jug. V, 17)². Si, dans le texte actuel, Samson est qualifié de Danite, c'est que, lorsqu'on incorpora sa légende au cycle israélite, on crut devoir le rattacher à celle des tribus qui, un jour (cp. Jug. I, 34), avait occupé ce territoire ; on commit ainsi un anachronisme flagrant.

Quant à la matière légendaire elle-même, si elle ne prouve pas spécialement l'origine non-israélite du héros, elle montre du moins qu'à l'origine celui-ci n'avait aucun cachet religieux, yahviste. Voilà déjà longtemps que Wellhausen³ a relevé le contraste entre la forme religieuse et nationale de ces légendes et le fond profane, savoureux, populaire. A relire attenti-

1) Knudtzon, *die El-Amarna-Tafeln*. Lettre 292, 30, 48, cf. t. II p. 1344. C'est la peut-être, sans doute dans la région où coule l'actuel ouady el Menâkh, qu'habitait la seconde moitié du clan mânakhite (cf. 1 Chron. II, 52).

2) La mention dans Juges V de Dan à côté d'autres tribus du Nord prouve que ce texte place Dan au Nord.

3) Wellhausen, *Composition des Hexateuchs*, 2^e éd. (1889), p. 229.

vement ces quatre chapitres on se convainc que l'élément religieux n'est qu'un vernis cachant un ensemble de conceptions plus ou moins primitives et antérieures au yahvisme.

Cette matière sans rien de national et de spécifiquement yahviste a bien des chances de refléter la physionomie du Samson primitif. Et, à cet égard, s'il est un caractère distinctif de Samson, c'est sa force. Or plusieurs explications de cette force merveilleuse coexistent dans la geste de Samson, mais il en est une qui dépouille toute teinte yahviste ou nationale et semble plus primitive que les autres par la mentalité qu'elle présuppose : le secret de sa force réside dans ses cheveux. Cette explication se trouve sans aucun alliage dans le récit de la mort de Samson. Là en effet plus question de naziréat ou d'inspiration de Yahvé, une seule chose est nécessaire : que ses cheveux repoussent ! alors aussi sa force revient (Jug. XVI, 22). La vertu magique de l'abondante chevelure du héros explique à elle seule ses exploits. C'est le thème si fréquent dans le folk-lore et d'après lequel l'âme ou la force réside dans les cheveux¹. La trahison de Dalila en est une autre illustration car que retrouve-t-on tout au fond de ce récit, sinon l'idée que les cheveux de Samson le rendent invincible de par leur vertu magique, doublée peut-être par le fait qu'il porte sept boucles, chiffre magique lui aussi (Jug. XVI, 13, 19).

Ce Samson primitif, khorite peut-être, ou sur lequel du moins le yahvisme n'a pas encore mis son empreinte, sorte d'hercule de foire qui fait étalage de sa force, c'est le Samson à la mâchoire d'âne, celui qui déchire de ses mains nerveuses un jeune lion, celui qui dépose au sommet d'une montagne les lourdes portes de la ville de Gaza, celui qui rompt les liens les plus solides, celui enfin qui, les yeux crevés et saignants, meurt en beauté sous les ruines du temple de Dagon. C'est ce

1) Cf. Frazer, *Folklore in the Old Testament* (1919), vol. II, p. 480 suiv. ; Sikes, art. Hair and nails dans l'*Encyclop. of Religion and Ethics*, vol. VI, (1913), p. 474 suiv.

campagnard palestinien, grossier mais plein d'humour, qui lâche trois cents renards pour incendier les champs de ses rivaux, pose des énigmes coûteuses à ses amis de noce, se moque de Dalila son amante. C'est ce gars débordant de vie, qui court les aventures galantes et échoue une nuit dans un mauvais lieu de Gaza. C'est aussi, comme Gunkel l'a finement noté¹, le représentant de l'homme de la nature en face du civilisé, le Philistin; il incarne la lutte de l'inculture contre la culture, en même temps que la secrète envie des Cananéens en présence de ces envahisseurs Crétois débarqués depuis peu, sous Ramsès III (1198-1167). Vaincu dans la réalité par le Philistin raffiné, le Palestinien se réfugie dans le rêve et chante en imagination le triomphe des muscles sur l'art.

Notez du reste que la lutte de Samson n'a rien de systématique, ce n'est pas une guerre en règle, ce sont simplement les éclats d'une passion débridée et fantasque. A analyser ces vieux récits, voilà donc, semble-t-il, l'image la plus ancienne que nous ayons de Samson. Violent et passionné, il est digne d'un sombre drame de la Renaissance et serait cher à Stendhal, mais rien en lui ne décèle l'atmosphère religieuse du yahvisme. Cette constatation ne serait pas pour surprendre, même au cas où l'on préférerait l'origine danite à l'origine khorite du héros, car les Danites n'étaient pas des Israélites pur sang (cp. Gen. XXX, 6 E ; Gen. XLIX, 16)²; c'était sans doute un clan de cet « Israël » dont la stèle de Mènephtah nous atteste vers 1226 l'établissement en Palestine avant l'arrivée au midi de Canaan des tribus parties du Sinaï et qui apportaient avec elles le culte de Yahvé³.

Il est un fait toutefois qu'on pourrait opposer à cette conception d'un Samson primitivement profane et non yahviste : c'est le récit de son annonce (Jug. XIII). N'y est-il pas revêtu d'emblée de l'auréole yahviste? Mais, au point de vue

1) Gunkel, *Reden und Aufsätze*, p. 39, 40.

2) Cp. Luther, ZAW, 1901, p. 37.

3) Cp. Burney, *the book of Judges*, (1918), p. CVI suiv.

littéraire, remarquons que ce chapitre XIII se distingue des chapitres XIV à XVI : si le chapitre XIII est de la main d'un rédacteur de l'école yahviste¹, les caractères distinctifs de J sont absents des chapitres XIV à XVI. En outre les chapitres XIV à XVI tranchent par leur ton profane sur l'introduction toute empreinte de piété : le héros du chapitre XIII et celui des chapitres XIV à XVI ne sont pas de la même famille. Le chapitre XIII nous prépare à lire l'histoire édifiante d'un envoyé spécial de Dieu, tandis qu'aux chapitres XIV à XVI ce dernier a perdu presque tout souvenir de cette mission divine et se comporte fort... librement ! Le chapitre XIII fait donc l'effet d'une préface religieuse, mise par un rédacteur postérieur et yahviste en tête du cycle de légendes populaires et profanes courantes de son temps ; nous n'avons donc pas à en tenir compte pour reconstruire l'image originale de Samson'.

Samson est né en dehors du milieu yahviste et le secret de sa force se cachait alors dans sa chevelure, mais, lorsqu'Israël combina sa geste avec le cycle des traditions nationales, on éprouva le besoin de donner au héros un cachet moins païen et d'expliquer notamment sa force merveilleuse en fonction des croyances spécifiquement israélites. Le yahvisme déteignit sur la vieille image et lui fit subir plus d'une altération. Pour entrer au panthéon des ancêtres illustres d'Israël, Samson dut prendre le masque, revêtir des vêtements qui ne sont point à sa taille, faire pieuse figure ; mais, sous cet accoutrement d'emprunt, le robuste et vert compagnon est gêné, sa physionomie reste sensuelle, ses actes étranges, sa moralité douteuse, le saint homme n'est guère édifiant.

Là plus ancienne empreinte de la religion d'Israël sur la légende de Samson, je crois la retrouver dans ces versets où le personnage est présenté comme inspiré par Yahvé ! « L'esprit de Yahvé commença à l'agiter à Makhanê-Dân... » lisons-nous

1) Cp. Böhmer, ZAW, 1885, p. 261-274.

2) Cp. Burney, *op. cit.*, p. 337.

une première fois (XIII, 25); puis, à trois reprises, nous rencontrons la formule stéréotypée : « L'esprit de Yahvé fit irruption en Samson » (XIV, 6, 19^a; XV, 14). Le premier passage implique d'abord clairement que Samson n'était pas inspiré de naissance mais n'obtint cette qualité qu'après son adolescence¹. Il ne s'agit donc pas ici d'une consécration antérieure à sa naissance et innée, mais d'une vocation acquise et relativement tardive. Puis cette inspiration est conçue comme soudaine, irrésistible et presque physique. Les termes hébraïques employés désignent une brusque prise de possession de l'esprit de Samson par l'esprit de Yahvé². En outre le phénomène se réitère puisqu'on mentionne que l'esprit l'agita *pour la première fois* à Makhanê-Dân (XIII, 25), puisqu'on relève ensuite chaque occasion où la chose se renouvelle (XIV, 6, 19^a; XV, 14) et qu'on spécifie que cet esprit peut se retirer de Samson (XV, 20). Inspiration subite, passagère, violente, amissible, inspiration qui jette le héros aux actions les plus téméraires et lui confère une énergie surhumaine³, voilà la première explication que la religion israélite ait donnée de la personne et spécialement de la prodigieuse force du héros Samson. Nous voici bien loin de la conception antique d'une vertu magique résidant dans la longue chevelure!

Un indice littéraire confirme du reste le caractère secondaire de cette explication. Samson se lève du repas de nocce et s'apprête à entrer dans la chambre nuptiale⁴, lorsque ses amis lui glissent malicieusement à l'oreille le mot de l'énigme qu'il leur a proposée. Alors, dit le texte, « l'esprit de Yahvé fondit sur lui, il descendit à Ascalon, y tua trente hommes, prit leurs

1) Cp. aussi XIII, 24 : « le jeune homme *grandit* et Dieu le bénit... »

2) Pour cet emploi de *sâlah*, cp. Judges XIV, 6, 19; XV, 14; 1 Sam. X, 6, 10; XI, 6; XVI, 13; XVIII, 10.

3) Elle lui permet de vaincre un lion (XIV, 6), de tuer trente hommes à lui seul (XIV, 19^a), d'abattre mille Philistins à coups de mâchoire d'âne (XV, 14), de jeter bas le temple de Dagon (XVI, 28 où Dieu est le sujet de *hazze-gent*).

4) Au lieu de *haharsâh* l. à XIV, 18 *hahdrâh*. Cp. XV, 1.

dépouilles et donna les vêtements à ceux qui avaient expliqué l'énigme (XIV, 19^a), et son courroux s'embrasa et il remonta chez son père (XIV, 19^b). » On s'étonne, comme Budde l'a signalé jadis¹, que la colère de Samson ne se soit pas refroidie après le meurtre des trente Philistins mais qu'un second accès succède au premier; en outre la fin du verset (XIV, 19^b) se relie harmonieusement au v. 18 par dessus le v. 19^a: ce dernier, c'est-à-dire l'allusion à l'irruption de l'esprit divin, est selon toutes vraisemblances, une glose. Dans le récit original ne figurait que le v. 19^b, et l'on voyait alors Samson plein de courroux quitter brusquement le festin sans tenir sa promesse envers des tricheurs, colère humaine et toute naturelle; pour le glossateur au contraire, Samson doit faire honneur à ses engagements et sa rage est divine, c'est l'esprit de Yahvé qui, surnaturellement, agit en lui et par lui. Ici donc la critique littéraire elle-même appuie l'analyse psychologique et historique.

De quels cercles de la religion israélite est sortie cette première adaptation religieuse, yahviste, de Samson? L'hésitation n'est guère possible: c'est la formule des cercles familiers avec les idées et les pratiques du vieux prophétisme populaire hébraïque, et l'explication tend à présenter Samson comme un organé de Yahvé, au même titre que ces inspirés, ces enthousiastes que rencontra Saül et qui, tels des derviches, parcouraient les campagnes au bruit des instruments de musique et en prononçant dans leur extase des discours extraordinaires (1 Sam. X, 5 suiv.). On se rappelle que, dans les milieux populaires, l'action de l'esprit de Yahvé était conçue de façon très physique (cp. 1 Rois XVIII, 12; 2 Rois II, 16) et que tout ce qui dépassait les limites de la sagesse ou de la puissance humaine était rapporté à cette action divine, génie poétique (2 Sam. XXIII, 2), extase des prophètes (1 Sam. X, 10), exploits des héros (Juges III, 10; VI, 34; XI, 29), sagesse des

1) Cp. Budde, *Commentar ad. loc.*, 1897.

juges, folie furieuse (1 Sam. XI, 6 ; XVIII, 10) ; les contemporains d'Osée faisaient même de « l'homme de l'esprit » un synonyme du prophète (Osée IX, 7). Certes je ne soutiens pas qu'au temps des Rois on ait voulu présenter Samson comme un prophète de métier ; il est néanmoins évident qu'on le range parmi les inspirés d'En-Haut, et l'analogie frappante des formules relatives à l'inspiration de Samson et à celle de Saül et de ses acolytes (1 Sam. X, 6, 10 ; cp. avec Juges XIV, 6, 19¹ ; XV, 14) me paraît prouver qu'à ce stade de la légende on n'établit entre le fils de Manoakh et les « nâbis » qu'une différence de degré et non d'essence : chez les uns et les autres c'est Yahvé qui est à l'œuvre, le mode seul de son action varie selon qu'il se propose tel ou tel but. L'esprit divin, c'est-à-dire une énergie divine se manifeste en Samson, indépendamment d'ailleurs de ses dispositions morales : il est un héros de Yahvé. On le voit, l'emprise yahviste est encore assez superficielle, elle n'a rien de permanent, mais Samson est cependant compris et expliqué au nom des croyances yahvistes ; il est donc digne d'être enrôlé parmi les grands hommes d'Israël.

On aura constaté que dans cette première phase de l'absorption de Samson par le yahvisme, le motif de la longue chevelure ne joue plus aucun rôle. Or, c'est lui qui, bientôt, servira de prétexte à un nouveau progrès dans l'assimilation et provoquera une troisième métamorphose du personnage. Cette nouvelle étape dans l'évolution de la légende est franchie par le chapitre XIII (moins le v. 25) et par la glose du chapitre XVI, 17¹. Dans cette préface religieuse et solennelle, Samson devient en effet méconnaissable² : ce n'est plus le joyeux gars de village, passionné, sensuel et protégé par un charme magique, ce n'est plus même le bouillant inspiré de Yahvé, c'est désormais un ascète, ceint dès son enfance d'un nimbe

1) Plus exactement les mots « car je suis consacré à Dieu dès le sein de ma mère ».

2) Cp. Gunkel, *op. cit.*, p. 48, 60 ; Burney, *op. cit.*, p. 242 suiv.

mystique, soigneusement mis à part du monde et de ses souillures, miraculeusement conçu (XIII, 3), annoncé à ses parents par un ange du ciel. C'est un « naziréen », c'est-à-dire un homme « consacré » à Dieu (XIII, 5.7; XVI, 17^a β). Le Code Sacerdotal nous renseigne minutieusement sur les obligations imposées après l'exil, et sans doute depuis longtemps, au naziréen (Nombres VI). Il devait s'abstenir de vin, de toute boisson enivrante et même de raisins, frais ou secs; il lui fallait ensuite laisser pousser ses cheveux, ne les raser qu'à l'expiration de son vœu et ne se souiller au contact d'aucun cadavre, fût-ce même de son plus proche parent. Voilà, d'après Juges XIII, quelle devait être la règle de vie de Samson (cp. XIII, 12).

Ne saute-t-il pas aux yeux que cet idéal austère contredit les données qui font l'essentiel des chapitres XIV à XVI? Le Samson des chapitres XIV à XVI tourne le dos à l'ascète du chapitre XIII: organiser un festin auquel le narrateur donne le nom symptomatique de « beuverie » (cp. XIV, 10 *mishtèh*), occire des ennemis par centaines, recueillir du miel dans la carcasse d'un lion, courir les aventures amoureuses, mais ce sont là tout autant d'infidélités grossières à la loi du naziréat. Autant dire que le Samson des chapitres XIV à XVI n'a rien de commun avec le Samson naziréen du récit de l'annonciation! Le Samson naziréen est né simplement du désir de rendre compte de la longue chevelure du héros, motif que le yahvisme primitif avait relégué à l'arrière-plan. A une époque postérieure on ne s'expliquait plus cette chevelure que par la coutume du naziréat, d'où le changement de décor. Cette métamorphose n'est donc pas organique, elle résulte d'une méprise et fausse la psychologie de Samson.

Un point reste à préciser: à deux reprises (XIII, 5.7; cp. XVI, 17) l'auteur de la légende de l'annonciation raconte que Samson sera consacré à Dieu « dès le sein de sa mère », et il précise que celle-ci devra, à partir de la visite de l'Ange de Yahvé, s'abstenir de vin, de liqueurs fortes et de tout aliment

impur (XIII, 4, 7, 13, 14). Or la loi ne parle jamais d'un naziréat s'imposant dès la naissance et dont la mère du naziréen pourrait remplir certaines clauses. Je ne crois pas que nous ayons ici une antique variante de la loi classique de Nombres VI, car la divergence en question s'explique aisément par les seules données du problème de Samson. On constatait les longs cheveux du héros et les justifiait par son soi-disant naziréat, mais on n'était pas sans remarquer que la conduite du personnage s'harmonisait peu avec le statut qui la devait régler. Alors, pour maintenir le naziréat mais ôter en même temps le scandale, on reporta ingénieusement sur la mère la plupart de ces rites de séparation qui auraient dû incomber à Samson lui-même (XIII, 4, 7, 13, 14), ne réservant au fils que l'obligation de laisser croître ses cheveux (cp. XIII, 5 avec XIII, 4). Ces rites contagionnistes¹, fondés sur la matérialité et la transmissibilité des qualités acquises, visent dès lors à consacrer le fils par la mère, l'ascèse de la mère dispense le fils de suivre rigoureusement la loi du naziréat. Voilà qui nous explique ces recommandations d'ascétisme faites par l'ange à la mère de Samson, recommandations que, dans une scène analogue, on n'avait pas faites à Sara (Gen. XVIII, 9, 10) et qui, dans l'Évangile, ne s'adressent pas à Elisabeth elle-même, mais au futur Jean-Baptiste seulement (Luc I, 15). De là aussi le soin que prend le narrateur de relever que Samson sera consacré à Dieu « dès le ventre de sa mère » (XIII, 5, 7 ; XVI, 17).

Il n'est même pas impossible qu'à côté des allusions très claires à l'abstinence de la mère, le récit de l'annonciation conserve quelques traces obscures de l'abstinence du fils lui-même ; dans ce cas, au naziréat direct et personnel de Samson on aurait substitué après coup un naziréat indirect, héréditaire pour ainsi dire, et corrigé dans ce sens le texte premièrement. En effet, à la seconde visite de l'Ange de Yahvé, le

1) Pour des rites semblables cp. Van Gennep, *les rites de passage* (1909), p. 58 suiv.

père lui demande : « Quand ta prédiction se réalisera, quel sera le statut de l'enfant, son régime ? » Le texte présuppose donc ici que c'est au fils qu'incomberont les rites d'usage. Mais l'ange, au lieu de répondre à cette question et d'indiquer à quels tabous l'enfant se soumettra, ordonne que la mère s'abstienne de toute boisson alcoolique et de tout aliment impur. Cette incongruence entre la question et la réponse ne nous engagerait-elle pas à mettre, dans la réponse de l'ange (XIII, 13, 14), tous les verbes au masculin de telle sorte que la réponse devienne pertinente et s'applique expressément à l'enfant plutôt qu'à sa mère¹ ? Serait-ce peut-être la teneur originale du récit de l'annonciation, Samson y étant représenté comme un authentique naziréen tandis que, plus tard, on franchit une étape nouvelle et le transforma en un naziréen de naissance ?

Quoi qu'il en soit de ce détail, le Samson du chapitre XIII représente en tout cas la troisième incarnation de Samson : ce n'est plus le géant impulsif, à la force magique, des vieux contes populaires, ce n'est plus l'inspiré en qui la puissance d'En-Haut fait de soudaines et violentes irruptions, c'est désormais une force disciplinée. Il n'y a en lui ni spontanéité, ni fougue, ni action immédiate et occasionnelle de Dieu ; Yahvé n'agit plus en lui que médiatement, par des causes secondes (les rites du naziréat), et il est consacré en permanence à Yahvé. C'est ainsi que les traits de cette farouche figure s'adoucissent au cours des années, mais ce Samson apprivoisé et convenable a perdu son cachet antique et pittoresque.

Samson se métamorphosera cependant une fois encore. Consacré à Dieu, il n'était qu'un naziréen entre mille, une gloire plus éclatante l'attend : il va prendre place parmi les héros nationaux et devenir un « juge » d'Israël. C'est aux

1) Cp. dans le même sens Lagrange, *le Livre des Juges* (1903) p. 226 ; Gressmann *Schriften des AT's*, I, 2 (1914), p. 238 ; Budde, op. cit. p. 93.

Deutéronomistes qu'il est redevable de cette dernière transformation, et, plus exactement, au rédacteur deutéronomiste du Livre des Juges (XIII, 1.5^b ; XIV, 4^b ; XV, 20 ; XVI, 31^b). Cinq brèves notes du rédacteur nous apprennent en effet que c'est au temps de l'oppression philistine que Samson fut « juge » d'Israël et que sa judicature dura vingt ans.

Pourtant, à lire d'un œil non prévenu l'épopée de Samson, il n'apparaît pas comme ayant voué sa vie à l'extermination des ennemis ; au contraire il fait preuve d'un latitudinarisme prononcé, ne craint pas de frayer avec les étrangers, épouse une Thimnite, s'entoure de convives philistins, vit donc avec eux en termes amicaux. Il n'est pas ennemi principiel des Philistins et ne soutient contre eux aucune lutte systématique. Il n'a avec eux que des rixes, explosions de son âme indomptée. On ne saurait donc l'assimiler à un enthousiaste sacrifiant sa vie à la cause de l'affranchissement politique d'Israël. Nulle part on ne le voit à la tête des armées d'Israël ; il agit en isolé, il n'est qu'une grandeur locale¹. Il est si loin de symboliser la guerre anti-philistine que les Judéens le trahissent en le livrant lâchement aux Philistins (XV, 9 suiv.).

Pourquoi, dès lors, lui fit-on l'honneur de le classer parmi les sauveurs de la patrie ? Sa force proverbiale a sans doute contribué à lui valoir cette promotion. En outre, comme il était censé avoir vécu dans un canton qui fut un jour soumis au joug philistin, l'idée se présentait aisément d'incarner en lui la résistance à ces envahisseurs ; la tradition populaire ne rapportait-elle pas d'ailleurs tous les mauvais tours qu'il avait joués à ces adversaires détestés ? Mais surtout, lorsque, pour des motifs à la fois politiques et géographiques, on eût changé l'ancien khorite en un danite, le nom même de la tribu de Dan fut de nature à faire attribuer un juge à ce clan, puisque Dan vient d'une racine (*dîn*) signifiant « juger ».

1) Cp. Budde, art. Samson, dans *Hasting's Dictionary of the Bible*, vol. IV, p. 379.

Enfin il n'est pas exclu que nous ayons là un lointain écho d'un mythe solaire. Samson le danite serait-il, comme le propose Burney, l'image pâlie de ce dieu solaire dont le nom rappelle étrangement le sien, de ce Shâmash auquel on donnait aussi le titre de « juge » du ciel et de la terre¹ (*Shâmash dânn shamé u erçiti*) ? La divinité solaire, patron et juge primitif de la tribu de Dan, jetterait ainsi un dernier éclat sur son descendant dégénéré².

Au terme de cette analyse, jetons un coup d'œil d'ensemble sur cette carrière mouvementée. La légende remonte par delà les origines d'Israël car on la racontait déjà dans les stations khorites du sud palestinien ; Samson représente alors l'idéal du jeune villageois oriental, indépendant, fort, sensuel, vaniteux, avec une pointe d'humour qui frise la grossièreté ; ses cheveux sont porteurs d'une vertu magique. Le merveilleux créa alors des épisodes qui amènent les développements de passion les plus vrais et les plus imprévus. Quelques motifs mythiques se mêlent-ils à ces narrations primitives ? je laisse la question ouverte³. Puis Israël hérite de cette figure légendaire. Samson est naturalisé, il reçoit ses lettres de bourgeoisie danite. Sur quoi la religion yahviste à son tour ne tarde pas à l'enrôler sous la bannière de la divinité nationale et le travestit en un inspiré ; sa force procède de Dieu même, mais il garde son cœur sauvage et passionné. Hélas ! ses cheveux le font bientôt prendre pour un naziréen ; le pauvre Samson est mis au régime, on lui compose un visage austère, les jours de Thélème sont passés ! Il reste, il est vrai, à son passif quelques aventures gauloises qui cadrent mal avec cet ascétisme de commande, aussi sa mère lui rend-elle l'inappréciable service d'accomplir en personne et par avance ce qui répugnait à l'humeur du fils. Voilà Samson naziréen de naissance.....

1) Cp. Muss-Arnolt, *Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch*, s. v. *ddnu* 2.

2) Burney, op. cit. p. 392.

3) Pour l'interprétation mythique cp. Stahn, *die Simsonsage* (1908).

lorsque surviennent les théologiens de l'école du Deutéronome qui lui confèrent la dignité suprême de héros national. C'est désormais et pour les siècles Samson le juge d'Israël, le libérateur du joug philistin. Ses écarts de conduite sont légitimés : comme le dit le rédacteur deutéronomiste, il cherchait simplement des « occasions », des prétextes pour entrer en conflit avec les Philistins (XIV, 4), et la fin sanctifie les moyens ! Seule l'aventure avec Dalila embarrassa les Deutéronomistes qui semblent l'avoir proscrite de l'édition deutéronomique du livre des Juges ; c'est du moins ce qui paraît résulter de la double formule conclusive (XV, 20 ; XVI, 31^b). Plus tard on l'inséra d'ailleurs de nouveau dans l'ouvrage.

De tout cela se dégage finalement une image d'une pathétique grandeur, un modèle d'héroïsme, une leçon de sacrifice, une illustration du péril et de la gloire d'une vie consacrée à Dieu. On comprend que Milton s'en soit inspiré dans cet admirable poème dramatique qui est son chant du cygne, ce « Samson Agonistes » où Samson symbolise l'idéal puritain en lutte contre le régime servile et mondain des Cavaliers et où le poète célèbre par anticipation le jour des vengeances divines, la révolution de 1688.

L'évolution de cette légende témoigne donc de l'emprise croissante de la religion d'Israël sur une matière d'origine étrangère et profane. Les siècles s'écoulaient : fantaisie, verve, passion, impulsivité sont comprimées par un idéal sévère et moral, et le nationalisme israélite fait servir à la glorification d'Israël ce grand enfant qui devient un exemple tragique de la bénédiction et du châtiment promis à la fidélité et à l'infidélité envers Dieu. Ce Samson puritain, ce Guillaume Tell israélite, sont une éloquente attestation de la capacité assimilatrice et de la puissance morale du génie hébreu. Dirai-je toutefois qu'ils me font regretter un peu celui dont Anatole France dit si joliment¹ : « il était très fort, très simple, l;

1) Anatole France, *Pierre Nozière*, p. 4.

n'avait pas l'ombre de méchanceté, il fut le premier des romantiques, et non certes le moins sincère ». J'intitulerais en effet cette histoire : Samson, ou comment un romantique devint classique.

Neuchâtel.

PAUL HUMBERT.

Professeur à l'Université.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Années XVII et XVIII. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, grands in-8.

Tome XVII, 1917.

N° 2. GEORGE CŒDÈS. — *Documents sur la dynastie de Sukhodaya*, 47 p.

M. G. Cœdès étudie, à la lumière d'une inscription khmère conservée à Bangkok et de divers textes pâlis, l'histoire du royaume de Sukhodaya dans la seconde moitié du xiii^e s. L'emplacement de ce royaume constitue aujourd'hui une partie du Siam, la région de la Haute-Ménam; la dynastie de ses rois y brilla d'un vif éclat jusqu'à ce que sa puissance fût éclipsée au milieu du siècle suivant par celle des princes d'Ayudhya (Basse-Ménam), mais l'incorporation du premier royaume dans le second n'eut pas lieu tout d'un coup et ne se trouvait nullement effectuée en 1350. Ces précisions toutes nouvelles sur l'histoire du Siam au Moyen Age résultent d'une ingénieuse et attentive confrontation de documents aux origines les plus diverses, mais qui se corroborent pour qui sait les interpréter. Ils corroborent aussi certaines vues de M. Pelliot sur ce sujet, et cet accord entre les meilleurs juges, reposant sur l'accord entre les textes, témoigne d'un *κατὰ κράτος εἰς ἄελ*.

Le lecteur trouvera au fascicule 5 (p. 10, n. 3), dont nous rendons compte ci-dessous, la discussion par M. Finot de la date attribuée par M. Cœdès à l'inscription khmère (1296).

N° 4. J. E. KEMLIN. — *Alliances chez les Reungao*, 119 p.

Le P. Kemlin poursuit son examen, commencé en 1909 et 1910 (*ibid.*, IX, 473-522 et X, 131-158), des croyances d'une peuplade moï, les Reungao, qui habitent le haut bassin de la Se san, affluent du Mékong. Après avoir envisagé leurs rites agraires à travers les for-

mules votives prononcées dans les différentes occasions, puis leur conception des songes, on recherche leurs idées sur les contrats ou alliances. Ceci est une conséquence de cela : car « les alliances que les Reungao concluent soit avec les esprits séparés, soit avec les génies tutélaires de certains animaux et de certaines plantes, sont essentiellement des alliances du for intérieur, que l'âme contracte au cours de ses pérégrinations durant le sommeil » (p. 1). Ces relations de l'homme avec le surnaturel sont calquées sur les formes d'alliance entre les hommes : tel est le postulat en vertu duquel l'auteur, selon une méthode qui a prouvé tout au moins sa fécondité heuristique, cherche à des faits religieux une explication sociologique. Son investigation est laborieuse, les résultats en peuvent paraître confus; mais une masse énorme de faits est rapportée avec une conscience scrupuleuse et un ferme propos de classement méthodique.

N° 5. L. FINOT. — *Recherches sur la littérature laotienne*, 221 p.

Le présent ouvrage est une contribution de première importance à notre connaissance de l'Indo-Chine; il était naturel que nous en fussions redevables au savant dont l'école d'Hanoi est en grande partie l'œuvre personnelle. Avant 1917, la littérature laotienne demeurait enveloppée pour nous « d'une obscurité à peu près complète ». Maintenant nous nous trouvons en possession d'un inventaire considérable de manuscrits et, pour un certain nombre de textes, de notices détaillées. On nous offre en outre une étude sur l'écriture thai, une base pour la chronologie, une revue générale de la littérature laotienne. A part le canon bouddhique pâli, la littérature religieuse comprend des histoires de dieux et de saints, — cristallisées surtout autour du deva Indra et du thera Pra Malai; — mais aussi des traités originaux de métaphysique, tels que ce *Saddavimāla*, manuel yogâcâra qui unit à la méditation bouddhique d'antiques conceptions brâhmaniques. Pareillement les contes relèvent soit des Jâtakas, soit du *Pāṇcatantra*; les contes judiciaires ont joui d'une faveur particulière. Les romans, en vers ou en prose, développent avec une patiente monotonie des thèmes traditionnels, où se retrouve le goût laotien pour l'ornementation chargée, dans laquelle la multiplicité des détails ne réussit guère, selon notre goût du moins, à relever l'intérêt. Les sciences sont peu représentées : un

seul recueil de coutumes (*Kotmai Luo*); un traité de mancie (*Horasat*), un seul ouvrage de médecine (*Tamra ya*). La principale chronique, le *Nitan Khun Borom*, étend son récit des origines légendaires du royaume de Lan Xang jusqu'à 1572, mais en fait fournit des documents utilisables pour l'historien à partir de 1313, époque vers laquelle fut introduit le Bouddhisme. M. Finot a fait œuvre éminemment scientifique en donnant d'un seul coup un manuel complet d'études laotiennes, car en vérité son ouvrage présente à la fois un catalogue de manuscrits, un moyen d'étudier les écritures et la langue classique du Laos, une chrestomathie, un recueil de morceaux choisis dans l'original et en traduction, sans compter les rudiments d'une histoire fondée sur l'archéologie, l'épigraphie et la littérature.

Tome XVIII, 1918.

N° 1. H. PARMENTIER. — *Anciens tambours de bronze*, 30 p. et 9 pl.

Ce travail vient compléter l'étude approfondie de Heger sur le même sujet (*Alle Metalltrommeln aus Südost-Asien*, Leipzig, Hiersemann, 1902). M. Parmentier a examiné 23 tambours inconnus de son devancier, mais il les fait rentrer dans le classement adopté par lui. Toutefois la description détaillée du principal tambour de la collection de l'École Française est présentée à la lumière d'une interprétation originale : cette pièce de bronze représenterait par les figurations qui s'y trouvent gravées une sorte de mascarade totémique. Quant à l'origine de ces tambours dont la signification demeure mystérieuse, l'auteur conserve l'hypothèse de Heger : « la présence des plus anciens de ces tambours au Tonkin et dans les îles malaises, comme le caractère polynésien des dessins qu'ils portent, suggèrent l'idée qu'ils peuvent avoir été l'œuvre des populations qui, avant l'ère chrétienne, émigrèrent du sud-est de l'Asie pour aller peupler la Malaisie, tandis que les tambours stylisés qu'on trouve en Chine et en Indo-Chine pourraient être attribués aux descendants de ces populations, rejetés par les envahisseurs dans les montagnes et en partie civilisés ensuite par les Chinois » (p. 4).

N° 2. N. PÉRI. — *Les femmes de Çākya-Muni*, 37 p.

L'auteur examine les textes du canon bouddhique chinois relatifs aux femmes du Buddha. Le *P'o song che* du Vinaya des Mulā-Sarvāstivādins énumère trois épouses : Mrgajā, Gopikā et la principale,

Yaçodharâ, mère de Râhula. Le *Lalitavistara* ne connaît que Gopâ, mais la traduction chinoise de Divakara (*Fang kouang ta tchouang yen king*) porte Yaçodharâ. A partir du v^e s., cette dernière tend à remplacer Gopâ ou Gopi dans les traductions chinoises. La raison en paraît double : seule Yaçodharâ a donné au Muni des Çâkyas un fils, et seule elle est entrée dans la communauté. Gopâ, malgré son origine noble, et Mrgajâ, qui ne fut unie au prince que fort peu de temps, furent oubliées. Telle est l'opinion de M. Péri. Il y a lieu de signaler en outre à travers les textes cités une oscillation entre le portrait d'un potentat hindou tel que Siddhârta, pourvu, selon les mœurs du pays, d'un nombreux harem, et l'idéal monastique enclin à réduire au minimum l'importance de la vie sexuelle du Maître. On saisit là une évolution du même ordre que celle par laquelle a passé l'acception du mot même de puruṣa, qui a signifié le Mâle avant de désigner le pur Esprit.

N° 3. H. MASPERO. — *Études d'histoire d'Annam*, 36 p.

Suite des savantes recherches qui ont fait l'objet d'un précédent travail en 1916, *ibid.*, XVI, n° 1. On dénonce les erreurs et confusions, imputables aux historiens chinois de l'époque des T'ang, relatives au royaume de Vān-lang (Wen-lang), qui aurait été le Tonkin avant la conquête chinoise. Ce pays était habité par une société hiérarchisée, féodale, du genre de celles que nous trouvons aujourd'hui encore parmi les Tâi et les Muong de la Rivière Noire et des montagnes intermédiaires entre le Tonkin et le Laos. « Comme chez toutes les populations sauvages du sud-est de l'Asie, la religion devait être avant tout agraire » (10). — La féodalité indigène subsista d'abord sous les préfets chinois, après la conquête du royaume de Nan-yue (111 avant J.-C.); mais à partir du 1^{er} siècle de notre ère les Chinois paraissent avoir fait des efforts pour introduire leurs mœurs dans la contrée. Une révolte fut réprimée en 44 par Ma Yuan. Dès lors le Tonkin devint une véritable province chinoise. Pour avoir pendant plusieurs siècles bénéficié ainsi d'une administration régulière, ce pays se trouva doué d'une « forte armature chinoise » qui, après que l'Annam se fût libéré de la Chine, lui permit de jouer, à partir du x^e s., le premier rôle en Indo-Chine. — L'ouvrage de M. H. Maspero s'achève par un article consacré aux fluctuations de la frontière entre l'Annam et le Cambodge du viii^e au xiv^e siècle.

N° 8. H. MARCHAL. — *Monuments secondaires et terrasses bouddhique d'Angkor-Thom*, 40 p.

Mise au point des récentes découvertes architecturales ou sculpturales d'Angkor. Ces descriptions archéologiques très distinguées intéressent l'histoire des religions en ce qu'elles attestent la coexistence des cultes brâhmanique et bouddhique : édifices moins ouverts et plus surélevés dans le premier cas, plus accessibles à la foule dans le second ; images de Viṣṇu ou de Ganeça voisinent avec des effigies du Bouddha. Certains sanctuaires brâhmaniques paraissent avoir été utilisés, dans le cours des temps, par les Bouddhistes.

P. MASSON-OURSSEL.

Roy Wood SELLARS, Ph. D. — *The Next Step in Religion. An Essay toward the coming Renaissance*. — New-York, Macmillan, 1918, in-12, III-228 p.

M. Sellars, professeur de philosophie à l'université d'Ann Arbor, a été présenté, je crois, pour la première fois au public français dans la *Revue philosophique*, à propos de son livre *Critical Realism*, comme un « philosophe écossais », « l'un des esprits les plus profondément écossais du temps présent ». Peut-être cette classification n'est-elle pas parfaitement juste ; elle donne du moins quelque idée de la position générale de ce philosophe. M. Lionel Dauriac, qui le définit ainsi, l'apprécie en ces termes : « Il excelle à montrer en sa personne un penseur fort expert, sachant mener à bonne et heureuse fin une suite d'analyses extrêmement délicates et subtiles, et, ce qui ne gâte rien, accessible aux joies inséparables du travail fécond de la pensée... M. Sellars est le plus avisé et en même temps le plus averti des psychologues ; psychologue, il l'est, oserai-je le dire, jusqu'au bout des ongles. » (*Revue philosophique*, mars-avril 1918, p. 258.)

Ce philosophe a beaucoup étudié l'histoire des religions. Le petit livre que nous signalons de lui est une preuve péremptoire. L'auteur y a résumé d'une manière fort remarquable l'évolution religieuse depuis « l'âge du mythe » jusqu'à nos jours.

Cependant il s'est beaucoup moins proposé d'esquisser des tableaux du passé et du présent que de traiter de l'avenir. « J'ai

donné son titre à ce livre, dit-il, parce que le temps est mûr pour un des plus grands pas en avant. Le contenu de la religion doit être adapté à la science de l'homme. Ne craignons pas que la vie spirituelle en soit endommagée. Elle deviendra plus saine, plus salubre, plus créatrice... La phase de la religion qui vient réfléchira le pouvoir de l'homme sur la nature et son courage en face des faits et des possibilités de la vie. Ce sera une religion d'action et de passion, une religion sociale, une religion de buts et de perspectives. Ce sera une religion d'hommes libres, une religion pour une démocratie adulte et pleine d'aspirations ». (Avant-propos.)

La religion qui vient, la religion de la renaissance prochaine, c'est une religion sans surnaturel. « Pour exprimer la situation sans détour, la religion doit être séparée de théologies traditionnelles qui la tiraillent vers un autre monde : elle doit être sainement fondée sur le savoir moderne. Point n'est besoin d'un antithéisme enragé. La vérité, plutôt, est que l'humanité se guérit doucement et constamment de son théisme : il cessera d'être intelligible... Tous les gens pensants vont dans cette direction ; on ne peut s'y tromper. Quand on aura trouvé la solution du problème du corps et de l'esprit (ce qui est imminent), le dernier rempart du vieux surnaturalisme sera tombé. Alors, l'homme sera forcé de reconnaître qu'il est un enfant de la terre, dont le drame n'a de sens que sur son sein ». (Page 217.)

L'auteur appelle cette religion nouvelle « l'humanisme ». Il pense que son idée n'est pas très originale ni très nouvelle. « Déjà, dit-il, beaucoup l'ont comprise complètement ou partiellement, mais ils ne l'ont pas toujours exprimée assez simplement. Comte visait un humanisme analogue dans sa religion de l'humanité, mais il fut incapable de se libérer de ses connexions avec le christianisme organisé. Il n'y a pas de juste motif de garder le ritualisme et le culte du comtisme, Il n'y a pas de bonne raison de déifier l'humanité. L'humanité n'est pas une entité, ni une sorte de personnalité suprême qui puisse être adorée. Le mot religion signifiera l'estime des expériences et des activités, l'effort pour les réaliser, la loyauté à leur appel... » (P. 219.)

Mais, continue l'auteur, « peut-on garder le mot religion quand on change si complètement son ancien sens ? Je me suis posé cette question plus d'une fois. J'ai senti, durant de longues années, que

mieux vaudrait abandonner un mot lié indissolublement à des idées et à des croyances que dépasse l'esprit moderne. Cependant, je ne pouvais pas me cacher un fait : la conscience contemporaine commence à employer ce mot d'une manière plus libre et plus créatrice. Elle a apprécié l'élément de dévouement et de loyauté qu'a entretenu la religion, malgré ses nombreuses insuffisances. On dit fréquemment qu'un homme s'est fait une religion d'une chose qui l'intéresse. On dit : le socialiste se fait une religion du socialisme; le réformateur social, une religion de son œuvre de philanthropie; l'artiste, une religion de son art. Par là nous voulons dire que chacun d'eux s'est jeté de tout son cœur sur l'un de ces terrains. Et, positivement, cela signifie qu'il a trouvé ce salut concret et vivant qu'un effort idéal apporte toujours à un homme. Il est rempli de l'esprit d'une ardente loyauté envers ce qu'il apprécie. Il a laissé derrière lui les choses purement conventionnelles, le cours des us et coutumes; il s'est exalté avec un dessein vivant qui illumine et concentre son être. On en viendra, je pense, à qualifier de religieux cet esprit et cette attitude, quels que soient les objets auxquels ils se rattachent. N'avons-nous pas là une marque d'identité qui justifie la conservation de ce vieux mot? Le terme de moralité est trop froid pour les oreilles de la plupart des hommes. En outre, les valeurs morales ne sont qu'une partie de l'immense foule d'appréciations auxquelles l'homme répond. Il faut un terme général, capable d'employer tous ces intérêts et activités qui donnent à la vie sa variété et sa gloire. Y a-t-il un mot meilleur que celui de religion? » (P. 221.)

Telle est l'argumentation de M. Sellars. Ne présente-t-elle pas des points douteux? Si le mot religion est employé dans certaines expressions comme « la religion du socialisme », « la religion de la musique » ou même « la religion du dandysme », y a-t-il là une création de la « conscience contemporaine »? Ne serait-ce pas plutôt une fantaisie de néologisme? De plus, les religions existantes se laisseront-elles dépouiller si facilement de leur vocabulaire? Le christianisme catholique, en particulier, abandonnera-t-il l'adjectif qui le détermine et que M. Sellars emploie volontiers dans son sens étymologique d'universel? M. Sellars affirme que « la solution du problème du corps et de l'esprit » est « imminente ». Est-ce bien sûr? Quand même cette découverte se réaliserait prochainement,

ruinerait-elle, comme il le prétend, « le dernier rempart du surnaturalisme » ? Un savant français, M. Charles Nordmann, écrit : « Quand on aura réduit les phénomènes de la matière vivante à ceux de la matière inorganique, — et on n'en est pas là, — je ne vois pas en quoi on aura supprimé le domaine de l'inaccessible et du rêve. Dans les myriades d'électrons qui gravitent éperdûment dans l'acier d'une tête d'épingle, n'y a-t-il pas autant de mystère et d'harmonie inexplicable que dans un fragment de muscle ? »

M. Sellars termine son livre sur ces lignes : « Si la religion doit survivre elle doit être humaine et sociale. Ce sont ceux qui insistent sur ses fondement et objet surnaturels qui sont ses ennemis. La vie de l'homme est spirituelle de son plein droit. Aussi longtemps qu'il rêvera de beauté, de bonté et de vérité, sa vie ne manquera pas de religion. »

A. HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

EDV. LEHMANN. — « *Skabt i Guds billede.* » Lund, Gleerup, 1918. In-8°, 19 p. — AXEL MOBERG. — *Babels Torn*, en oversikt. Lund, Gleerup, 1918. In-8°, 75 p. — MARTIN P. NILSSON. — *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des Griechischen Kalenders.* Lund, Gleerup, 1918. In-8°, 65 p. — Ces trois travaux sont extraits de la *Festschrift*, publiée par l'Université de Lund pour célébrer la 250^e année de son existence. Dans la première étude, M. E. Lehman examine le récit biblique d'après lequel l'homme fut créé « à l'image de Dieu. » En étudiant les passages de la Genèse (I, 26, 27 ; V, 1) et en les comparant aux anciens mythes babyloniens, l'auteur arrive à ce résultat que le récit de la création de l'homme est devenu de plus en plus conforme au monothéisme : les anges (elohim) créent l'homme à leur image ou d'après un autre modèle corporel (Gen. I, 26) ; 2. Dieu crée l'homme à l'image des anges (Gen. I, 27 b, 51) ; 3. Dieu crée l'homme à sa propre image (I, 27 a). L'auteur examine ensuite le développement de cette idée de la création « à l'image de Dieu » dans le Nouveau-Testament et chez Philon ; il note des analogies dans la philosophie platonicienne.

La seconde étude, sur la « Tour de Babel », est surtout archéologique. Dans la légende sur la tour de Babel et la confusion des langues (Genèse, ch. xi), l'auteur, M. Moberg, distingue deux éléments : un récit relatif à la construction d'une ville et à la confusion des langues et un récit sur la construction d'une tour s'élevant jusqu'au ciel. — Dans la suite, après un coup d'œil sur les efforts plus ou moins singuliers des savants des xvii^e et xviii^e siècles pour se faire une idée précise de la « Tour de Babel », en se servant d'un passage d'Hérodote, M. Moberg retrace les premières observations et fouilles des voyageurs du siècle dernier, relatives aux « tours » babyloniennes ; il analyse en détail les fouilles plus récentes et examine particulièrement la tour Etemenanki près de Babylone, étudiée récemment par le P. Scheil et M. Dieulafoy. Selon lui, c'est cette construction énorme, tombée d'assez bonne heure en ruines (p. 70) qui aurait donné lieu à la légende de la « tour de Babel ». — Quelques conjectures sur l'origine de ces singulières tours à terrasses (*zikkurat*) des anciens Babyloniens terminent le mémoire.

Le dernier travail, de M. Nilsson, connu par ses travaux sur la chronologie antique, est une étude sur l'origine et la signification religieuse du calendrier grec. Une étude de ce genre se prête mal à l'analyse, surtout par un profane :

nous nous bornons à signaler ce mémoire, rempli de faits et de rapprochements, à ceux que ces études intéressent.

G. HUET.

J. TIXERONT. — **Précis de patrologie**. Paris, J. Gabalda éditeur, 1918, in-12, ix + 514 p. — Les ouvrages relatifs à la patrologie et à la patristique ne faisaient pas défaut jusqu'à présent. Mais les uns étaient vieillis ou épuisés; d'autres visaient un public d'érudits trop spécial, pour qu'on pût les mettre entre les mains de tout le monde.

Il fallait avoir, en un exposé clair et facile à consulter, une manière de manuel qui tînt compte des derniers travaux de la critique, qui ne fût pas hérissé de notes, et qui n'apparût pas trop rébarbatif aux personnes que la patrologie est susceptible d'intéresser, mais qui ne sont pas initiées aux éditions critiques et aux recherches spéciales à ce canton de la primitive littérature chrétienne.

Tel fut le propos de M. Tixeront et il me semble avoir pleinement atteint son but. Ce nouveau manuel de patrologie rendra de bons services, permettra une orientation facile et économisera du temps pour des recherches ultérieures.

L'ouvrage est réparti en trois périodes. Dans la première, on s'occupe des pères des trois premiers siècles, et l'on traite successivement des pères apostoliques, des apologistes du II^e siècle, de la littérature dite hérétique et apocryphe du II^e siècle; un chapitre est consacré aux adversaires de l'hérésie au III^e siècle; le chap. V traite des écrivains orientaux du III^e siècle, et le chap. VI envisage les écrivains occidentaux de la même époque.

La deuxième période marque l'apogée de la littérature patristique et va de l'an 313 à l'an 461. On y traite de la littérature grecque hétérodoxe, des écrivains d'Alexandrie et de l'Égypte, d'Asie-Mineure et de Thrace, d'Antioche et de la Syrie. Un chapitre, trop court à notre avis, s'occupe des écrivains de langue syriaque, en particulier d'Aphraate et d'Ephrem. Puis on arrive aux écrivains de l'Occident, Hilaire, Ambroise, Rufin, Jérôme, etc.

Avec la troisième période, on envisage la décadence et la fin de la littérature patristique (461-750). Tour à tour passent devant les yeux du lecteur les Grecs (Sévère d'Antioche, Pseudo-Denys l'Aréopagite, Léonce de Byzance, Evagrius, etc.), les Syriens et les Arméniens (Barsauma, Narsès, Henana, Jacques de Saroug, Grégoire l'Illuminateur, Sahak le Grand, David l'Arménien, Jean Mandakouni, etc.) et enfin les Latins (Césaire d'Arles, Grégoire de Tours, Apollinaire, etc.).

Telle est, dans son ensemble, l'économie de ce manuel, qui rendra de bons services aux débutants, leur facilitera une première initiation et les incitera peut-être à continuer leurs études dans un domaine qui est loin d'être dépourvu d'intérêt.

Frédéric MACLER.

Bernard L. MANNING, B. A. — **The People's Faith in the Time of Wyclif.** Cambridge, University Press, petit in-8°, 1919, xvi-196 p. Prix : 7 s. 6, net. — Ce petit livre est une thèse qui a remporté le prix Thirlwall, en 1917. Après avoir exposé la place tenue dans la vie chrétienne par la messe, le sermon et le confessionnal, l'auteur explique ce qu'était la dévotion anglaise au xvi^e siècle et quelles y furent les principales opinions au sujet de la pauvreté, du libre arbitre et de la prière. Bien que le titre de l'ouvrage soit général, l'essai ne prétend traiter que des principales croyances et pratiques du peuple. Les témoignages, tirés des auteurs du temps, présentent beaucoup de renseignements en peu de mots. Ça et là, l'auteur exprime des remarques. En voici un exemple :

« Il se peut que l'Angleterre catholique ait été une Angleterre joyeuse « Merrie England ». Mais si quelques plaisirs existèrent à cause de l'Église, il y en eut au moins tout autant qui existèrent malgré elle. Comme au sujet des superstitions, l'Église prit une attitude critique au sujet des plaisirs du peuple : elle en approuva, parce qu'ils pouvaient être utiles à elle-même ; elle en désapprouva, parce qu'ils ne la servaient pas. Représenter l'Église comme une force tendant à accroître la joie, ce n'est montrer qu'un côté du tableau. »

A. HOUTIN.

F. MACLER. — **La version arménienne de l'histoire des Sept Sages de Rome.** Introduction par V. CHAUVIN. Paris, 1 vol. in-18 jés. xxxii-217 pages (T. X de la *Petite bibliothèque arménienne*).

On sait qu'une des branches du *Livre de Sindibad* porte le nom d'*Histoire des Sept Sages de Rome* : elle n'existe que dans les littératures occidentales¹. Le plus ancien texte connu, comme l'a démontré G. Paris, est une rédaction française sur laquelle a été faite l'*Historia septem Sapientum*. Une comparaison de cette version latine avec la traduction arménienne, œuvre du curé Yakob de Thokhat à Zamostra en Pologne, en novembre 1613, et la déclaration du traducteur, montre que c'est la version latine et une des recensions françaises qui a été mise en arménien, probablement sur un texte imprimé.

L'introduction due à M. Chauvin et placée en tête du volume, est un chapitre qui complète, au point de vue de la version arménienne, les travaux antérieurs de Lerch², de F. Müller³ et de Murko⁴. La version arménienne

1) Cf. le tableau, d'ailleurs incomplet, du rapport de ces versions dans l'édition du *Libro de los enaños y los asamientos de los mugeres* par Bouillo et San Martín, Barcelone, 1904, in-16, p. 15.

2) *Ueber die armenische Bearbeitung der sieben weisen Meister, Orient und Occident*, t. II. Göttingen, 1864, p. 369-374.

3) *Ueber die armenische Bearbeitung der sieben weisen Meister, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne, t. IV, 1890, p. 213-216.

4) *Beiträge zur Textgeschichte der Historia septem Sapientum, Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, t. L. Berlin, 1892, p. 27-33.

ayant été faite en Pologne, il serait intéressant de la comparer aux versions polonaises mentionnées par Murko¹ et dérivant, au moins celle de Jan z Koszyczek, d'un texte latin qui pourrait être celui qu'a suivi Yakob de Thokhat. A la suite de sa notice, M. Chauvin a complété les indications données par lui dans le t. VIII de la *Bibliographie des ouvrages arabes*. Pour les rapprochements, je rappellerai ceux que j'ai ajoutés dans mon compte-rendu de ce dernier volume² et aussi un conte chinois venu de l'Inde [traduit par Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*³ et l'article de M. G. Huet, *Le conte du Trésor pillé, le trésor du roi Rampsinite dans le roman de Berinas*⁴.

Quoique la version arménienne n'occupe qu'une place secondaire dans l'histoire de ce cycle, M. Macler a rendu un service signalé en la rendant accessible aux folkloristes à qui la connaissance de l'arménien est étrangère et il a droit à tous nos remerciements.

René BASSET.

A. RENAUDET. — **Erasme. Œuvres choisies.** Préface, traductions et notes. Paris. La Renaissance du Livre, s. d. 1 vol. in-12 de 202 p. — M. A. Renaudet, qui a publié récemment un livre considérable qui renouvelle ou plutôt institue la connaissance du préhumanisme français, nous donne dans la collection des *Cent chefs-d'œuvre étrangers* dirigée par M. Wilmotte un excellent petit volume ; il fournit sur Erasme et son œuvre l'essentiel de ce qu'en doit savoir un homme cultivé et en outre bien des choses qu'un érudit devrait connaître. Il renferme une traduction nouvelle de l'*Eloge de la Folie* qui redresse sur bien des points celles de Nisard et de Develay, une traduction des *Colloques* que trop modestement M. Renaudet présente comme une simple correction de celle de Gueudeville ; une bibliographie où n'a été conservé que le meilleur de la *Bibliotheca Erasmi* ; enfin une vie d'Erasme où, en 19 pages, M. Renaudet fait tenir à peu près tout ce qu'on sait de précis sur les faits de cette vie studieuse, sur les étapes de cette pensée toute de nuances. Le sémipélagianisme modéré d'Erasme, l'incertitude de sa position philosophique, sa morale également éloignée du renoncement mystique et de l'orgueil stoïcien « et qui laisse pressentir Montaigne et l'honnête homme du xvii^e siècle » sont présentées en quelques lignes, mais avec une parfaite précision, dans leur conflit avec certaines solutions violentes de la réforme luthérienne. M. Renaudet fait des *Colloques* le sommet de l'œuvre d'Erasme, la réalisation la plus complète de son génie de moraliste et de son art supérieurement pondéré. — P. A.

1) *Die Geschichte von den sieben weisen Meister bei den Slaven*, Vienne, 1890, in-8, p. 70-87.

2) *Revue des Traditions populaires*, t. XX, 1905, p. 328-333.

3) Paris. 1910-1911, 3 vol. in-8, t. II, n° 379, p. 380-388. Un autre conte chinois est mentionné dans l'article ci-après de M. Huet.

4) *Revue des Traditions populaires*, t. XXXI, septembre-octobre 1916, p. 208-217 ; novembre-décembre, 1916, p. 261-274.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

G. Bonet-Maury. — Nous avons appris avec émotion, au moment où notre dernier numéro était en cours de tirage, la mort d'un ancien collaborateur de notre Revue qui en était resté l'un des plus fidèles et des plus précieux amis. M. Gaston Bonet-Maury, professeur à la Faculté libre de théologie protestante, est mort le 20 juin 1919. Il était né en 1842, à Paris.

Toute sa pensée, toute sa vie laborieuse étaient commandées par un ardent libéralisme religieux : on ne pourrait guère citer que sa thèse de doctorat sur *G. A. Burger et les origines anglaises de la ballade littéraire en Allemagne* (1889) qui ne fût pas consacrée à quelque précurseur ou à quelque époque de la libre pensée depuis le Moyen Age. Sa thèse de licence en théologie (1878) étudiait les sources néerlandaises du livre *De Imitatione Christi*, sa thèse latine de doctorat (1889) les « Frères de la vie commune » (il avait déjà publié en 1878 un livre sur leur fondateur, *Gérard de Groot*) : le mysticisme orthodoxe ou hétérodoxe du Moyen-Age dans les Pays-Bas lui apparaissait comme un effort inconscient vers le libre esprit, et il devait reprendre cette explication, quelque peu unilatérale, dans ses *Précurseurs de la réforme et la liberté de conscience dans les pays latins du XII^e au XIV^e siècle* (1904). Il apportait cette sympathie généreuse à ses études sur tous les héros de cette histoire souvent tragique : la *Revue de l'Histoire des Religions* publia de lui (t. XI, p. 133 sq.) un article sur *Akbar, initiateur de l'étude comparée des religions et précurseur de la tolérance dans l'Inde* ; les destinées du groupe « vieux-catholique » et surtout la pensée de Döllinger n'ont pu être utilement connues que grâce aux travaux de G. Bonet-Maury (trad. française des Lettres et déclarations d'Ignaz v. Döllinger (1893), préface de *La Papauté* d'I. v. Döllinger (trad. Giraud-Teulon rééditée). Toute « évangélisation », si légitime qu'elle fût, devait selon lui, rendre justice aux doctrines qu'elle rencontrait et qu'elle entendait remplacer (v. ses deux livres : *l'Islamisme et le Christianisme en Afrique* (1906), *France, christianisme et civilisation* (1907), sa communication sur les *Confréries musulmanes et les ordres monastiques chrétiens* au Congrès d'Oxford en 1908). Dans son *Histoire de la Liberté de conscience en France de l'Edit de Nantes à Juillet 1870* (1900), il proclamait sa foi dans une harmonie possible des

croyances philosophiques et religieuses « par la recherche sincère de la vérité et le respect des consciences ». Il fut un des plus enthousiastes adhérents du Congrès des religions à Chicago en 1893, en exprima chaleureusement les tendances spirituelles, en consigna sans amertume les résultats surtout verbaux dans un intéressant volume paru en 1895. D'ailleurs, G. Bonet-Maury salua nos Congrès d'Histoire des Religions comme un prolongement pratique du Congrès de Chicago (v. son Discours comme délégué du Ministre de l'Instruction publique au Congrès d'Histoire des Religions à Paris en 1900, dans *R. H. R.*, t. XLII, p. 195). Le honteux manifeste des 93 « intellectuels » allemands dut, par quelques-unes de ses signatures, surprendre cruellement cet esprit très sincère, cette bonté toute cordiale.

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

— Le P. Scheil a publié (*Ecole pratique des Hautes-Etudes. Sect. des sciences hist. et philol. Annuaire 1918-1919*) sous le nom de poème d'Agušaya une œuvre poétique des plus curieuses du roi Hammourabi, tentative de syncrétisme pleinement réussie puisque jusqu'ici on admettait l'identité des trois déesses Istar, Agušaya et Šaltu (Anušaltu). Non seulement il y avait là trois déesses distinctes, mais primitivement elles étaient ennemies. « Istar d'Uruk avait comme rivale Šaltu, qui est Istar de Sippar Anušaltu. Agušaya était l'Istar de quelque groupe ethnique, nouveau venu dans le monde babylonien. Les poètes, qui furent dans l'antiquité les *théologiens du peuple*, enseignèrent donc que ces trois *Beltis* s'étaient accordées entre elles au séjour des dieux, et comment nulle incompatibilité ne les opposait l'une à l'autre. »

— Dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1918, p. 118, M. Eusèbe Vassel discute l'*Ancienneté de la crémation à Carthage*. Il semble bien qu'on ait constaté quelques cas anciens d'incinération, notamment pour un carthaginois du nom de Ger-Ba'al et M. Vassel a raison de mettre les archéologues en garde contre des théories trop absolues. Il n'en reste pas moins que la crémation était une coutume étrangère aux Phéniciens et aux Israélites, et un emprunt à des civilisations étrangères. L'exemple du corps de Saül et de ses fils ne nous paraît pas devoir rentrer dans les rites d'incinération, mais répondre aux honneurs qu'on rendait aux rois. Il ne faut pas perdre de vue que l'incinération, les rites d'inhumation, les ensevelissements secondaires, sont des pratiques qui ont toutes le même objet : les soins donnés à l'âme du défunt, l'aide qu'on lui prête pour se séparer du corps, pour s'installer dans la tombe, en même temps qu'on l'entoure de soins, on se garde

de ses retours offensifs et on se libère de toute attache avec elle. La préférence donnée suivant les cas, les milieux, la position sociale, à l'un ou à l'autre de ces rites n'a rien qui doive surprendre.

— A l'occasion de l'entrée au musée du Louvre du buste de Mélitiné, prêtresse du Métroon du Pirée, M. Étienne Michon (*Mémoires de la Société Nationale des antiquaires de France*, t. LXXV) rappelle l'intérêt des fouilles pratiquées en 1855 par le général marquis de Vassoigne. Il en sortit non-seulement ce buste qui conserve sa dédicace, mais aussi une statuette, depuis longtemps au Louvre, montrant la mère des dieux assise sur un trône, la tête coiffée du modius, un lion accroupi au côté droit du trône. M. P. Foucart en fit état pour définir la nature de la déesse adorée dans le temple du Pirée. « Le Métroon du Pirée, résume M. Michon, n'était pas un sanctuaire d'Etat. Il appartenait à des Orgéons dont les décrets nous font suivre l'existence depuis le commencement du III^e siècle av. J.-C. jusqu'à l'époque impériale. Seuls ces Orgéons, à la différence de ce qui se passait au Métroon d'Athènes, associaient à la déesse elle-même son compagnon des cérémonies phrygiennes, Attys, dont ils célébraient la fête et pratiquaient les mystères. Il y a là la donnée capitale que les textes dus aux fouilles de 1855 ont permis à M. Foucart de dégager, en même temps qu'ils l'autorisaient à retrouver dans la déesse deux autres traits de la Mère des Dieux, la croyance à ses guérisons miraculeuses et son assimilation au moins partielle à l'Aphrodite syrienne ou Astarté. Mais cette confrérie, quel en était le fonctionnement, quels en étaient les dignitaires? Les textes encore rendent possible de répondre. Le premier rang revenait à une prêtresse désignée par le sort pour un an, qui avait le temple sous sa dépendance, présidait à son entretien, l'ouvrait aux jours fixés, veillait à tout ce qui concernait le service religieux et en particulier aux sacrifices offerts au nom de la communauté. Il existait aussi un prêtre, mais dont l'importance était secondaire. Les prêtresses hors de charge, de plus, ne perdaient pas toute autorité : elles formaient une sorte de collège qui jouait également un rôle. »

— Le Dr Carton a fait connaître à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1918, p. 338) les découvertes dues au capitaine Fradet à Bir-Derbal, dans la région de Ghardimaou (Tunisie). Nous signalerons plus particulièrement deux ou trois édicules ayant constitué un sanctuaire de Saturne et renfermant un grand nombre de statues et de statuettes en terre cuite, accumulées comme des ex-voto dans des chambres munies de niches, de colonnes et d'autels. Ce sanctuaire antique, du II^e siècle de notre ère, a livré des fragments d'une statue en terre cuite de grandeur naturelle, analogue à celles déjà rencontrées dans le sanctuaire de Tanit et Baal à Siagu, corps de femme et muse de lion. M. Merlin a proposé de reconnaître dans cette sorte de Sekhet, le *Genius Terrae*

Africae. Ce vocable n'est encore fondé que sur une ingénieuse lecture proposée par M. Babelon pour les lettres G. T. A. qui figurent sur une monnaie romaine auprès de la représentation de la même déesse léontocéphale; mais il est fort vraisemblable. Toutefois, ce n'était là que l'appellation latine, la déesse devait avoir un autre nom indigène. Il ne serait pas difficile d'avancer une conjecture; mais il vaut mieux attendre de nouveaux éléments d'information.

— Sous le titre *Écrits hermétiques*, M. Fr. Cumont (*Revue de Philologie*, 1918, p. 63 et suiv.) étudie d'abord « les douze lieux de la sphère ». Il aborde ainsi l'explication d'un groupe d'écrits relatifs à l'astrologie et à la médecine astrale dont on s'était abstenu de traiter jusqu'ici. D'après M. C. l'opuscule *Peri tôn dōdeka topōn* remonte à l'époque des Ptolémées. Il en examine la doctrine et cherche à en déterminer la source. Dès l'époque perse, d'ailleurs, l'astrologie introduite de Babylone en Égypte y trouva un terrain favorable; mais la caste sacerdotale de la vallée du Nil fit honneur de l'invention au grand dieu Thot. Il n'est point aisé de se reconnaître dans des théories astrales qui ne manquent pas d'arbitraire et il faut toute l'expérience et la science de M. Cumont pour mettre quelque logique dans cette confusion. Il arrive ainsi à expliquer comment la vieille division du ciel en huit parties est devenue la dodécade d'Hermès Trismégiste. Élaborée dans l'Égypte des Ptolémées, la doctrine des douze lieux s'est imposée à toute l'astrologie romaine et médiévale.

Dans la seconde partie de son étude sur les *Écrits hermétiques*, M. Fr. Cumont retrouve dans Thessalus, un des maîtres de l'école dite « méthodique », l'auteur d'une lettre à un empereur et d'un petit traité sur les plantes astrales dont Charles Graux s'était occupé dès 1878. Comme il s'agit vraisemblablement d'une œuvre de jeunesse, l'auteur n'y parlant que de sa vie d'étudiant, le traité en question remonterait à l'époque de Claude. La doctrine de Thessalus s'inspire d'un traité médico-magique attribué à Néchepso et qui datait de l'époque des Lagides. « L'action de l'astrologie égyptienne sur la médecine fut un épisode particulier d'un phénomène historique beaucoup plus vaste ». Dès le règne d'Auguste « les nouvelles institutions politiques s'inspirèrent de l'administration des Lagides, la religion accueillit les mystères d'Isis, les lettres et les arts imitèrent des modèles alexandrins, les sciences traduisirent les œuvres des savants du Musée ».

— L'ancienne liturgie des églises orientales est certainement riche en survivances des cultes antiques. Etudiant la triple commémoration des morts célébrée par l'Église byzantine les 3^e, 9^e et 40^e jours après le décès, M. Franz Cumont (*Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1918, p. 278) aboutit à d'intéressants résultats. Avec le 9^e jour, c'est la vieille ennéade des

Greco qui s'est perpétuée dans la liturgie orthodoxe. Quant à la fête du 40^e jour, elle ne peut être empruntée ni aux Grecs, ni aux Juifs qui ne l'ont jamais connue, mais à certains milieux syriens dominés par de vieilles notions astrologiques. L'action qu'on attribuait à la lune sur la santé des femmes et la vie des nouveaux-nés devait se manifester plus puissamment les 3, 7 et 40^e jours, nombres sacrés à Babylone. De même ces dates étaient estimées critiques pour la vie d'outre-tombe. En ces jours redoutables, il fallait particulièrement s'occuper du mort. Au moment où les documents ont été fixés, l'astrologie jouait un rôle décisif; mais il y aurait lieu maintenant d'examiner si l'astrologie n'est pas venue, assez tardivement, apporter son explication à une pratique très ancienne fondée sur une croyance à l'évolution de l'âme ou des âmes du mort, à ses pérégrinations forcées ou désirées. Les comparaisons ethnographiques montrent combien de telles pratiques étaient répandues.

La savante démonstration de M. Fr. Cumont, mettant en évidence la combinaison des pratiques grecques avec la tradition syrienne, est appuyée par une note érudite de M. Louis Canet montrant que la recension des Septante admise à Antioche altéra le texte de divers passages pour pouvoir justifier par des exemples bibliques la célébration du quarantième jour.

— M. Franz Cumont (*Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1918, p. 272) a commenté la découverte faite à Rome, près la Porta Maggiore, d'une basilique souterraine. Les fouilles ont été conduites par MM. E. Gatti et F. Fornari (*Notizie degli Scavi*, 1918, fasc. 1). La décoration en stuc est d'une étonnante richesse. A côté de motifs profanes, mais qui ne sont peut-être pas sans caractère religieux, on remarque des objets du culte posés sur des tables, des cérémonies sacrées, aussi des scènes mythologiques. Au fond de l'abside, une grande composition fait allusion au voyage des âmes vers les Iles des Bienheureux. D'une étude de ce dernier motif (*Revue archéologique*, 1918, I, p. 9 et suiv.), M. Fr. Cumont conclut qu'une association néo-pythagoricienne s'assemblait dans cette basilique. « Si notre hypothèse se vérifie, observe-t-il, la découverte de la Porta Maggiore acquerra, pour l'étude des croyances romaines au commencement de notre ère, une importance qu'il serait difficile d'exagérer. »

— M. H. Omont a publié (*Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1918, p. 241) les fragments d'un très ancien manuscrit latin, sur parchemin, en semi-onciale régulière, trouvé au nord-ouest de Tebessa et offert par M. Stéphane Gsell, professeur au Collège de France, à la Bibliothèque nationale. La date en est rapportée par le savant conservateur du département des manuscrits au ve ou au vi^e siècle. La mention des « auditeurs » ou « catéchumènes » et des « élus », rappelant l'organisation particulière de l'église mani-

chéenne, Dom Wilmart (*ibid.*, p. 304) inclinait à reconnaître dans ces fragments africains les débris d'un traité polémique contre le Manichéisme, peut-être l'œuvre d'un disciple de saint Augustin. La question vient d'être reprise par notre savant collaborateur M. P. Alfarié qui conclut à un écrit manichéen, peut-être à une lettre de Mani. Nous reviendrons sur ce point quand les arguments de M. Alfarié auront été publiés.

— A l'occasion de la découverte à Saléon (Hautes-Alpes) d'un petit monument de bronze à représentation talismanique, M. Adrien Blanchet (*Bulletin archéol. du Comité*, 1918, p. 7) réunit une série d'amulettes gnostiques similaires. La petite plaque de Saléon offre sur une de ses faces la représentation d'un génie anguipède à tête de coq, armé d'un glaive et d'un bouclier; dans le champ, sept astres. Au revers est représentée la triple Hécate, dont les trois paires de bras brandissent des poignards, des torches allumées et des fouets. Au-dessus des trois têtes d'Hécate sont gravés les lettres FESTI, probablement le génitif de *Festus*, désignant presque sûrement le possesseur de l'amulette. D'autres exemplaires portent associés à ces représentations les noms Iao, Sabaoth, Abraxas.

R. D.

— Des liens de sympathie déjà ancienne, des efforts poursuivis dans un sens identique, un personnel de collaborateurs où se retrouvent des noms connus et aimés de part et d'autre unissent l'excellente *Revue des Traditions populaires* à notre *Revue de l'Histoire des Religions*. Fondée en 1886, la *Revue des Traditions populaires* publie son quatrième volume. Nous saluons sa belle maturité. Elle a été depuis trente-trois ans le recueil essentiel pour l'étude du folklore et des coutumes populaires en France; elle a servi de base aux travaux qu'a publiés son regretté directeur Paul Sébillot et qui marquent une étape considérable dans la connaissance de la vie populaire française.

En tête de son numéro de mai-juin 1909 a paru un intéressant programme : La Société des Traditions populaires y affirme son intention de maintenir à la Revue qui paraît sous son inspiration son rôle d'organe du folklore français. Mais de plus — la composition de son bureau actuel était un indice de cette seconde tendance — elle considérera comme son domaine propre les pays d'influence française, tout particulièrement l'Afrique septentrionale et équatoriale, l'Indo Chine, la Syrie, etc.

Sur ces divers domaines géographiques, la Revue sera attentive à toutes les manifestations de la vie populaire, au folklore proprement dit (contes, légendes, chansons, devinettes, proverbes, blasons populaires), aux coutumes locales (naissance, mariage, mort, fêtes saisonnières, magie, cultes locaux, usages corporatifs, etc.), à l'art populaire (imagerie, bijoux, coutume, ustensiles, habitudes, etc.).

« Mais la Revue ne se contentera pas d'être une collection de documents locaux : elle cherchera à comprendre la signification de ces documents et à les situer dans l'histoire de l'humanité. Elle s'ouvrira donc, d'une part, à tous les travaux de même ordre relatifs à un pays quelconque, et d'autre part aux études comparatives qui commencent à être possibles sur tous les terrains. »

« Elle ouvrira des enquêtes et suscitera des recherches. Elle servira d'intermédiaire entre les folkloristes. »

Nous relevons encore dans cet avis-programme l'annonce d'une très heureuse nouveauté : « Un fascicule supplémentaire entièrement consacré à une province de France paraîtra chaque année ; il contiendra des documents inédits, une bibliographie critique, et une étude qui exposera l'état des connaissances du folklore de la province considérée et indiquera les questions à étudier. Le premier fascicule sera consacré à l'Alsace. »

— Nous recevons les premiers numéros d'une petite Revue « *Les amitiés spirituelles. Organe mensuel des Comités de Conférence Sédar* ». Nous y retrouvons toute la généreuse éloquence que ce nom évoque pour tous ceux qui, peu ou prou, se sont intéressés à la vie des petites églises dans ces quelques vingt-cinq ans derniers. Cela nous ramène aux temps de la librairie Chamuel et des premiers cours de l'École des Hautes Études psychiques. Nous nous trouvons bien un peu surpris dans nos souvenirs en lisant à la page 3 du manifeste des « Amitiés spirituelles » ces phrases qui sembleraient renier le passé : « Un courant s'est établi par le magnétisme, l'hypnotisme, le psychisme, vers les anciennes sciences occultes ; une foule de sociétés « vulgarisent » des notions que l'antiquité tenait secrètes. Or, le monde occulte est bien plus fertile en illusions et en déceptions que les mondes de la science expérimentale ou de la philosophie. Nous nous proposons de démontrer aussi cette thèse... » Mais quelques pages plus loin, sous la rubrique *Pourquoi et comment*, nous trouvons cette réponse à la question : « Pourquoi y eut-il, dans l'antiquité, et même dans la chrétienté, tant de montagnes sacrées ? » : « ... La montagne est baignée dans une atmosphère magnétique toute autre que la plaine. La fonction du cœur et celle du poumon s'y transforment et facilitent cette canalisation de la force nerveuse le long de la moelle jusqu'à la glande pinéale sur l'intensité du courant de laquelle toute la science antique a basé ses entraînements vers l'extase. »

— Notre collaborateur M. W. Deonna donne dans l'*Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde*, de Zürich (Nouvelle série, tome XXI, 2 fasc. 1919) une suite à ses intéressantes *Notes d'archéologie suisse* ; les nos IV et V sont consacrés à : *Une décoration murale de Corsier*, et un petit sceau en albâtre orné d'un pentagramme et du mot ΥΓΙΕΙΑ. On croit généralement que ce sceau, qui a appar-

tenu à Ludovic Desmoulin de Rochefort, a été exécuté pour lui au xvi^e siècle. M. Deonna penche pour une origine beaucoup plus ancienne. Ce sceau remonterait au christianisme primitif et aurait été employé à marquer les pains bénits. Cet usage avait passé des païens aux premiers chrétiens. Dans le paganisme certains pains non sacrés étaient ainsi estampillés, mais le plus souvent, ce sont les gâteaux usités dans les cérémonies, fêtes publiques, rites du culte, qui reçoivent cette marque. M. Pasqui a découvert à Ostie 400 moules qui servaient à confectionner les gâteaux distribués au peuple à l'occasion des jeux qui suivaient l'« epulum Jovis », ou à l'occasion d'autres repas publics. Les moules à eulogies en sont, dans le christianisme primitif, les continuateurs directs. Il ne faut pas les confondre comme on l'a fait, avec de petits disques en terre cuite, couverts de sujets eux aussi, qui sont en réalité des miroirs magiques. Le paganisme donnait le nom d'*hygieia* au gâteau qui était distribué dans les sacrifices. Sur les timbres à gâteau d'origine chrétienne, la formule **ΥΓΙΕΙΑ** est un vœu de prospérité, parfois, le plus souvent même, d'une prospérité au sens mystique, la santé de l'âme délivrée de la maladie du corps. Elle est ici placée sous l'invocation de Dieu par l'adjonction du pentagramme et de l'initiale du mot **ΘEOC**.

— La guerre dont nous venons de sortir est « une crise d'humanité » dans laquelle ont été engagés de grands intérêts politiques, économiques, sociaux, mais par dessus tout un grand intérêt moral. M. Alfred-Loisy, dans un bel article, d'une sereine franchise, paru dans *Scientia* en juin 1919 (*La Société des Nations et les Religions de l'humanité*) a décrit les traits religieux de cette lutte où l'humanité « a joué son âme », et pareillement les traits religieux, l'« âme à former » du monde nouveau qui veut réaliser la société des nations. L'éminent professeur du Collège de France avait déjà tracé un large dessin de cette immense convulsion, de cette crise aiguë de croissance humaine envisagée du point de vue de l'histoire religieuse (*La paix des nations et la religion de l'avenir. Leçon d'ouverture du Cours d'histoire des religions au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1918. — Paris, E. Nourry, 1919*). L'article qu'il a donné à *Scientia* passe en revue des universalismes passagers que les grandes guerres ont imposées dans le passé, par la victoire d'un des belligérants, à une fraction plus ou moins considérable de l'humanité. M. Loisy discerne les étapes historiques des internationalismes religieux, notamment de l'unité romaine, et nous voudrions que la place nous fût moins mesurée pour pouvoir donner à nos lecteurs cette esquisse de grande allure qui tient en quelque trois ou quatre pages (p. 474-478). Il conclut à la faillite — tout au moins momentanée — de ces internationalismes religieux « trop conscrits, emprisonnés dans leur passé, déjà caducs » qui se sont trouvés insuffisants pour apporter leur concours à l'œuvre humaine élaborée par d'autres

puissances au cours de la guerre. — Pourtant ils ne sauraient manquer d'apporter une collaboration puissante, comme d'ailleurs certains internationalismes sociaux, à l'œuvre idéale et pratique dont M. A. Loisy discerne les premières réalités tangibles dans la Société des Nations. Mais sur cette Société il veut que s'imprime « le caractère auguste de la religion », l'« idéal religieux de ce qu'elle veut être ». « C'est pourquoi il n'y a pas tant lieu de célébrer la chute de Babylone que de travailler à l'édification de Jérusalem ». — L'éminent penseur religieux n'entend, cela va de soi, ni définir un symbole ni apporter un projet de rituel. Le conseil qui domine ces pages est un *Laboremus* adressé à tous les ouvriers, petits ou grands, de l'œuvre de reconstitution morale qui s'impose aujourd'hui à l'humanité dévastée.

— Nos lecteurs ne peuvent manquer d'apprendre avec intérêt la fondation toute récente d'un groupe scientifique dont l'objet est intimement lié à celui de notre Revue.

Un certain nombre de professeurs et d'amis de la haute culture française viennent de créer, sous le nom de *Société Ernest Renan*, une société qui travaillera à remettre en valeur les traditions françaises dans le domaine de l'histoire et de la philosophie religieuses, à en montrer la continuité et la richesse depuis le *xvi^e* siècle jusqu'à nos jours.

La tâche est considérable : de ces précurseurs beaucoup — la plupart — ne sont connus que d'un très petit nombre de spécialistes : à part Richard Simon, Astruc, quelques érudits comme Du Pin, Launoï, Baillet, ou encore les premiers pionniers de la mythologie comparée, Lafitau, Fontenelle, De Brosses etc., il en est bien peu auxquels justice soit déjà rendue.

La société Ernest Renan étudiera leurs œuvres, les situera le plus exactement possible dans l'histoire de la pensée humaine.

Mais elle se propose d'étendre son action à un terrain plus vaste. Il a été dit souvent ici même combien est encore restreinte la place que l'enseignement officiel en France accorde dans ses programmes à l'ensemble des disciplines qui se groupent sous le nom d'histoire des religions. La société Ernest Renan ambitionne de remédier à ce défaut. Elle veut développer dans un public assez étendu, qui ne sera pas exclusivement composé de spécialistes, un goût plus prononcé pour des recherches dont nos lecteurs connaissent l'importance et l'intérêt dans le passé et dans le temps présent.

Cette société entend grouper — ou regrouper — des individualités parfois venues d'horizons très divers et que l'on eût désignées jadis du beau nom d'humanistes. C'est dire qu'elle a la ferme résolution de se garder de toute systématisation, de se maintenir libre de toute contrainte d'école ou de parti.

Pour donner à ce vaste programme matériel et moral une réalisation de caractère pratique, la Société Ernest Renan publiera en totalité ou en partie

les ouvrages les plus marquants de la tradition française en histoire religieuse ; elle donnera des bibliographies raisonnées, elle recherchera aussi dans les papiers inédits laissés par les savants disparus, tout ce qui peut aider à comprendre leur œuvre ou à la compléter.

Des séances mensuelles seront consacrées à des lectures de mémoires originaux, à des entretiens ou à des conférences.

Nous tiendrons nos lecteurs au courant du développement de cette société à laquelle déjà sont parvenues en grand nombre les plus précieuses adhésions — d'où il apparaît bien qu'elle vient à son heure.

P. A.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER ET A. THÉBERT, RUE GARNIER, 4.

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE¹

XXVI

L'HYPOTHÈSE D'UN ANCIEN TOTÉMISME ÉGÉO-CRÉTOIS; LES ARGUMENTS D'ADOLPHE REINACH ET DE DUSSAUD; LES RITES DE BESTIALITÉ EN ÉGYPTÉ; L'OPINION DE MORET; TOTÉMISME ET BESTIALITÉ; LA BESTIALITÉ RITUELLE DANS L'INDE ET LA THÉORIE DE MONSEUR.

Dès 1908, Adolphe Reinach reprocha² au père Lagrange d'avoir « aussi sévèrement banni toute explication entachée de totémisme de son exposé de la religion crétoise qu'elle l'est de ses *Etudes sur les Religions sémitiques* parues en 1903; il serait facile, disait-il, de montrer au contraire combien les découvertes archéologiques ont apporté de précisions et de confirmations à ce que, déjà, le seul examen de la mythologie crétoise pouvait laisser entrevoir de fétichisme primitif sous ses trois espèces litholâtrique, phytolâtrique et zoolâtrique, » Le critique énumérait ensuite quelques-uns des faits de cet ordre connus à cette époque et concluait : « Ces quelques exemples suffisent à faire entrevoir, à l'origine de la civilisation crétoise, une de ces religions de clans totémistes qui commencent à se grouper en fondant leurs totems; c'est l'état

1) Voir la *Revue*, t. LXXV, p. 295-374; t. LXXVI, p. 281-347; t. LXXIX, p. 14-74 et t. LXXX, p. 86-153.

2) A. Reinach, analyse de Lagrange, *La Crète ancienne*, Paris, 1903, dans la *Revue des Etudes Ethnogr. et Sociol.*, t. I, 1908, p. 297-298.

· même de celle qu'on connaît si bien dans l'Égypte des premières dynasties' ».

Reinach transposait donc à la Crète sa théorie générale du totémisme égyptien primitif; il a gardé cette attitude dans un assez grand nombre d'articles ultérieurs. Ainsi, rendant compte des mémoires de A. della Seta sur le sphinx de Hagia Triada et sur la coquille de Phaistos, il disait : « il ne paraît pas douteux qu'à la période totémique, dont les légendes du Minotaure et de Pasiphaé, de Diklynnna et d'Amalthée ont conservé le souvenir, c'est à une déesse-serpent comme à une déesse-lionne, à une déesse-chèvre comme à une déesse-vache que s'adressaient les hommages des Crétois' »; ailleurs il parle dans le même sens du dieu-corbeau et du dieu-coq crétois', et suppose l'existence en Crète d'un culte d'enseignes totémiques du même type qu'en Égypte'.

Entre temps, ce problème attirait aussi l'attention de **M. René Dussaud**, qui se décidait en définitive pour une solution négative : « Il ne peut être question d'un stade totémiste dans le monde égéen: mais peut-on discerner les survivances d'un totémisme primitif? » Pour répondre à cette question, Dussaud, examinait deux éléments principaux du problème : *a*), les masques de forme animale dont les fidèles s'affublaient au cours de certaines cérémonies; *b*), le sacrifice de communion où les fidèles rassemblés mangeaient l'animal sacré, en revêtant parfois sa dépouille, rites dont les mythes de Zagreus, de Penthée, d'Actéon, etc. seraient des réminiscences. Dussaud constate qu'en premier lieu, les masques et les mascarades où des déguisements animaux jouent un rôle important ne sont pas nécessairement totémiques; ils pourraient dériver de conceptions qui n'ont aucun lien avec le totémisme

1) Voir aussi pour une discussion sur le loup-totem en Crète, Reinach, R.H.R., 1908, I, p. 109-110.

2) Analyses dans R.H.R., 1909, II, p. 237.

3) *Ibidem*, p. 240.

4) *Ibidem*, p. 244.

vrai. En second lieu, l'assimilation du sacrifiant à la victime serait un fait général, dont la conception n'implique pas davantage nécessairement un stade totémiste. En conclusion, selon Dussaud « les rites totémiques n'ont jamais fleuri en territoire égéen; dès l'époque néolithique, l'habitant de la mer Égée concevait ses dieux sous forme humaine et fabriquait des idoles; ce n'est pas que l'animal n'eût sa place marquée dans le culte, mais sous forme de zoolâtrie, conception qui s'oppose au totémisme¹ ».

On remarquera que les objections de Dussaud ne portent pas sur les points vraiment fondamentaux du problème, d'autant moins que, comme on l'a vu, les rapports du totémisme et de la zoolâtrie ne sont pas éclaircis à l'heure actuelle. Aussi Adolphe Reinach s'est-il vivement opposé aux conclusions générales de Dussaud : « j'ai indiqué, pour plusieurs cas, dit-il, que le contraire était vrai, et j'espère en donner quelque jour une démonstration systématique² ». La mort au champ d'honneur de ce jeune savant, qui avait déjà conquis, par ses nombreuses fouilles et publications, l'un des premiers rangs dans l'archéologie française, nous force, hélas! à ne tenir compte ici que de ses raisonnements fragmentaires.

Ils se fondent essentiellement sur deux séries de faits qui sont au surplus liées : 1° les *rites de bestialité* d'une part et 2° les *mythes et légendes de descendance et de transformation animale* d'autre part³. Comme ces deux séries de faits ne sont

1) René Dussaud, *Les Civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée*, 2^me éd., Paris, 1914, p. 380, 386, 393-394.

2) A. Reinach, *Egyptologie et Histoire des Religions*, p. 21.

3) Ainsi : « en présence de l'accord qui paraît toujours plus complet entre les monuments égéens et les textes relatifs aux rites et aux mythes qui, avant la découverte de ces monuments, paraissaient le plus inexplicables, ... chaque fois que la lumière jaillit de leur confrontation, c'est un nouvel indice du totémisme qui apparaît. Il suffit d'en rappeler un exemple : tout ce qu'on savait, par la littérature, de Minos et du Minotaure et des taureaux de Pasiphaé et d'Europe ne s'est-il pas singulièrement éclairé depuis qu'on a relevé dans le palais de Knossos les traces d'un culte du taureau, avec *corridas*

pas la propriété exclusive des populations égéo-crétoises, mais se rencontrent chez de nombreux demi-civilisés, comme de plus leur relation avec le totémisme n'a pas été étudiée spécialement par les théoriciens, ni même par Frazer dans son grand ouvrage, il importe de serrer ici d'un peu près leur analyse.

Le point de départ est encore l'Égypte, sur certains rites de bestialité de laquelle nous renseignent Hérodote, Strabon, Diodore de Sicile (1, 85 ; 41, 11), Clément d'Alexandrie. Ainsi à Memphis, lors de l'apparition du nouvel Apis, il était servi les premiers 40 jours de sa consécration par des femmes nues, qui lui montraient leurs organes sexuels; peut-être y avait-il un rite analogue pour Mnévis; en outre à Mendès, au témoignage concordant de Pindare cité par Strabon (17) et d'Hérodote (II, 46), un bouc avait dans le temple des rapports sexuels avec une femme et l'acte s'exécutait à la vue du public. On a lu ci-dessus¹ que Reinach voyait dans ces faits un argument décisif en faveur de sa théorie du totémisme égyptien. **M. A. Moret** est allé plus loin encore dans cette voie et a supposé, sans qu'aucun texte lui en donnât l'occasion, que le rite de bestialité s'exécutait non pas seulement avec des animaux domestiques mais même avec des animaux sauvages, notamment avec le loup, qu'il prend pour exemple type :

« A chaque génération, l'essence primitive du Loup devient plus lointaine, sa force risque de s'atténuer, de s'affaiblir; sans doute le Loup féconde-t-il mystiquement toutes les mères; mais encore faut-il périodiquement reprendre contact avec l'ancêtre pour régénérer le clan; à cet effet, une femme du clan, souvent celle du chef, s'unira charnellement au totem;

sacrées où des femmes prenaient part? Et n'y a-t-il pas manifestement quelque rapport de signification religieuse dans les singulières anecdotes de Pasiphaé, se faisant enfermer dans une vache pour séduire le taureau divin, et de la fille de Mykérinos ensevelie dans une génisse en bois doré, image première de Hathor? » A. Reinach, *Egyptologie et Science des Religions*, p. 25-26. Ce dernier rapprochement me semble d'ailleurs bien discutable.

1) T. LXXIX, p. 42.

l'acte est simulé si le totem est un être inanimé; mais si c'est un animal, l'accouplement d'une femme avec un représentant du type est souvent réel' ».

On remarquera d'abord que Moret n'est autorisé par aucun texte égyptien (hiéroglyphique ou hiératique), à construire ce tissu d'affirmations interprétatives; que de plus, les textes grecs moins anciens ne peuvent pas non plus fournir une base de reconstitution; qu'enfin l'hypothèse fondamentale du *ka*-totem est inexacte, ainsi qu'on a vu ci-dessus¹. Même en admettant qu'il y ait eu en effet une union sexuelle réelle ou symbolique entre des femmes et le taureau ou le bouc dans certains sanctuaires localisés, on ne pourrait encore conclure d'animaux domestiques à des animaux sauvages: il faudrait posséder au moins des preuves par analogie fournies par l'étude des demi-civilisés actuels. En Egypte même, aucune preuve analogique ancienne ne se discerne, ni pour le crocodile, ni pour le chacal d'Anubis, ni même pour le faucon de Hor, lequel possède le plus de caractères totémiques.

Il reste que les rites sexuels signalés ne présentent qu'un sens général de rites de fécondation, soit qu'on ait voulu déterminer la multiplication des deux espèces bovine et caprine, soit au contraire — et ceci est plus vraisemblable — qu'on ait voulu assurer magiquement la fécondité des femmes orantes par leur contact, vrai ou simulé, avec des animaux dont précisément le caractère principal est de posséder une grande puissance procréatrice. Il est possible que le bélier ait été utilisé aussi en Egypte dans le même but, tout comme dans certains philtres du moyen âge on utilisait le liquide séminal des juments ou des chiennes, ou de nos jours dans les rites de mariage les testicules de lièvre, de bouc, de renard, etc². Nul

1) Moret, *op cit.* p. 150; cf. encore un rappel de sa théorie dans sa bibliographie de Maspéro, *R.H.R.*, 1916, t. LXXIV, p. 294.

2) Cf. ci-dessus, *R.H.R.*, t. LXXIX, 1919, p. 59-61.

3) Voir Saintyves, *Les Vierges-Mères*, p. 115-116, et Lefébure, *Le Bouc des Lupercales*, *R.H.R.*, t. LIX, 1909, p. 73-81.

besoin de compliquer l'interprétation en faisant intervenir l'hypothèse totémique.

Un autre élément encore a été négligé par Reinach et par Moret : on a vu que le rite de bestialité n'était exécuté à Memphis, à Thèbes et à Mendès que par des femmes. Or, il est connu des ethnographes que les femmes ne jouent un rôle actif dans les cérémonies de toute sorte, et surtout dans les cérémonies totémiques, que lorsqu'elles ont perdu les caractères distinctifs de leur sexe et en même temps leur fécondité, c'est-à-dire après la ménopause. C'est alors seulement, quand l'écoulement de sang menstruel a cessé et que les caractères biologiques masculins réapparaissent, qu'elles peuvent être assimilées, du point de vue magico-religieux, à des hommes et participer à leurs cérémonies totémiques. C'est là un fait si répandu qu'on doit le regarder comme constituant une règle générale. La théorie totémique de Reinach et de Moret se heurte donc à un dilemme : ou bien les orantes des sanctuaires égyptiens avaient passé l'âge de fécondation, et leur rite ne pouvait par suite « régénérer » la prétendue « force vitale totémique du clan » ; ou bien elles n'avaient pas atteint la ménopause et dans ce cas elles ne pouvaient occuper une situation aussi importante dans le cycle social et magico-religieux du totémisme vrai.

La seule hypothèse qu'on aurait pu proposer est que ce n'étaient pas des femmes quelconques, mais des filles et des femmes non encore agrégées au clan totémique qui s'offraient ainsi aux embrassements de l'animal-totem ; la bestialité sacrée aurait été alors un rite de communion sexuelle, parallèle au sacrifice de communion alimentaire qui, selon Robertson Smith, serait le nœud central des cérémonies d'initiation et de renouvellement totémiques.

Or, on ne connaît pas un seul cas demi-civilisé moderne où les filles non initiées et les femmes nouvellement mariées sont agrégées au totem par le moyen d'une union totémique sexuelle. Ce n'est pas à dire qu'un tel cas n'existe pas ; mais on n'en signale pas dans les grands recueils consacrés au totémisme, ce qui

prouve au moins que le rite de bestialité n'est pas un élément cérémoniel essentiel du totémisme. Le rôle des filles et des femmes avant la ménopause est réduit au minimum dans les sociétés totémiques : si elles avaient été considérées comme capables de maintenir par un rite aussi direct le lien totémique dont la pérennité importe tant au clan, on ne les aurait pas laissées ainsi de côté. Il n'est même pas certain que les orgies et les périodes de licence sexuelle normale qui s'intercalent dans le cours des cérémonies d'initiation totémique, par exemple chez les Australiens centraux¹, aient un caractère spécifiquement totémique, puisqu'on rencontre leur équivalent lors des cérémonies des funérailles, de celles de l'intronisation d'un nouveau roi, lors du renouvellement de l'année, ou au cours de certaines cérémonies agraires : ces moments de licence sont la caractéristique de cet *état de marge* dont j'ai signalé l'intercalation régulière entre les cérémonies de séparation et les cérémonies d'agrégation, conformément au schéma général des rites de passage².

Les égyptologues cités ont commis une autre erreur encore : ils ont conclu d'un rite exécuté par des femmes à un rite exécuté par des hommes, et transposé ainsi un phénomène d'un monde sexuel à l'autre, ce qui est inadmissible pour quiconque a fait de l'ethnographie. Les deux mondes sexuels sont nettement séparés dans les civilisations dites primitives ; ce qui est considéré comme bon, licite, juste, utile pour l'un, est par contre interdit, illégal, dangereux pour l'autre. En formule générale, il suffirait que la bestialité fût pratiquée par les femmes, pour qu'elle fût interdite aux hommes et réciproquement. Or la bestialité ne semble pas davantage en usage dans les cérémonies d'initiation totémique des hommes. Le seul cas à peu près net serait celui de certaines tribus, non désignées exacte-

1) Voir en dernier lieu, pour l'étude comparée de la licence sexuelle au cours des cérémonies d'initiation, Sidney Hartland, *Ritual and Relief*, Londres, 1914, p. 275 et suiv.

2) Voir mes *Rites de Passage*, index s. v. *marge*.

ment, de la Nouvelle Guinée anglaise, dont il est dit qu'elles exécutent un rite de bestialité lors de l'initiation¹; Frazer ne cite pas ce passage de Chalmers², sans doute parce qu'il n'est pas certain que les cérémonies d'initiation dont il s'agit sont de nature totémique³; ce sont en effet plutôt des cérémonies de classes d'âge. On pourrait aussi rappeler que lors des danses cérémonielles au cours desquelles on imite le totem⁴ les acteurs font souvent, par exemple chez les Bushmen et certains Australiens, le simulacre du coït. Mais comme ces acteurs représentent l'animal totem, ou, dans d'autres cas, l'animal qu'on a l'intention de chasser, le geste obscène n'a pas le sens d'un acte d'union sexuelle magique entre un homme et un animal, mais entre deux animaux considérés comme tels. Le caractère proprement cérémoniel des danses imitatives collectives est au surplus souvent peu évident. Celles des Bushmen, par exemple⁵, sont de simples divertissements dramatiques, par-

1) J. Chalmers, *Notes on the Bugilai of British New Guinea*, Journal of the Anthropological Institute, 1903, p. 109 : « Les Bugilai lors de l'initiation des jeunes gens, pratiquent la pédérastie, mais non pas la bestialité, comme font d'autres tribus; » mais Chalmers ne dit pas quelles sont ces tribus.

2) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 35.

3) Cf. la remarque de Frazer, *Ibidem*, p. 34.

4) On trouvera des références dans Frazer, *Totemism* réédité dans *Totemism and Exogamy*, t. I, p. 38-40; trad. fran., Paris, 1898, p. 57-61, qu'on complètera par les descriptions données dans *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 208 et 216.

Quant aux danses imitatives des Esquimaux de l'Alaska (Innuït) récemment décrites par E. W. Hawkes, *The Dance Festivals of the Alaskan Eskimo*, University Museum of Pennsylvania, Anthropological Publications, t. VI, N° 2, Philadelphie, 1914, au cours de certaines phases desquelles les acteurs masculins portent des décors animaux et imitent des mœurs animales, elles ne sont pas totémiques quoi qu'en dise l'auteur, qui a sans doute adopté sans autre examen la terminologie de Nelson dont Frazer a montré l'inexactitude, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 368-369. Ces danses esquimaux ne semblent d'ailleurs pas comporter de geste de bestialité, bien qu'elles soient par moments d'un caractère sexuel très net.

5) Pour les danses imitatives des Bushmen, Watwa, Akka, Pygmées du Congo, etc. voir Schmidt, *Die Pygmäen*, p. 126-127; Dornan, *The Tati Bushmen (Masarwas)*, Journ. of the Anthropol. Inst. t. XLVII, 1917, p. 53-54.

fois obscènes, auxquels les indigènes n'attachent aucun sens sacré. Lorsque des danses imitatives ont ce sens, comme c'est le cas pour les nombreuses danses cérémonielles, occasionnelles ou périodiques, des tribus de l'Amérique du Nord, où elles sont la propriété de groupements spéciaux dits « fraternités » ou « sociétés magiques » elles ne possèdent pas un caractère totémique primaire, mais seulement, et rien que dans quelques cas (peut-être chez les Indiens Pueblos, par exemple), un caractère totémique secondaire, qui est tel qu'on ne saurait avec Webster¹ dériver ces fraternités et sociétés d'anciens clans totémiques.

Un exemple caractéristique de ce type de cérémonies est celui de la Danse du Bison chez les Mandan et les Hidatsa, tribus de la famille Dakotah des Indiens des Plaines, aujourd'hui à peu près éteintes. Il existait deux danses du Bison, l'une *occasionnelle* et qui ne s'exécutait que lorsque les troupeaux de bisons étaient allés au loin; les guerriers se revêtaient de la peau de bison, munie de sa tête encornée, qui pendait à demeure dans leur case, imitaient les courses et les sauts des bisons, et dansaient ainsi jusqu'à complet épuisement; ils tombaient alors à terre, comme morts, et des assistants les traînaient en dehors du lieu de danse. C'était en somme l'exacte représentation d'une grande chasse au bison, avec toutes ses péripéties. Le but de la cérémonie était de faire venir à proximité de la tribu les troupeaux qui erraient au loin hors de ses atteintes². Cette pantomime ne comportait aucun acte ni geste sexuel.

Le rite sexuel était au contraire l'élément central de la Danse du Bison *périodique*, qui s'exécutait d'ordinaire au printemps.

1) Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, New-York, 1908, chapitre X.

2) Voir un résumé des descriptions anciennes dans Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 137-140; à la même catégorie appartiennent les Danses du Bison exécutées par des femmes groupées en société magique, par exemple chez les Arapaho; cf. Kroeber, *The Arapaho*, Bull. Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. XVII, 1904, p. 212-214.

Les hommes se revêtaient aussi de la peau de bison et utilisaient les paraphernalia obligatoires de la danse de chasse. De plus un certain nombre d'acteurs représentaient des bisons femelles, tandis que l'un d'eux était le taureau; il était à cet effet muni d'un énorme penis artificiel¹. Plusieurs des phases de la cérémonie étaient identiques à celle de la danse de chasse; mais le taureau devait saillir les femelles; quand il avait bien joué son rôle de fécondateur, les femmes et les enfants de l'assistance lui criaient des injures, lui jetaient des ordures et finissaient par lui faire prendre la fuite. Les femmes et les enfants se mettaient à sa poursuite; épuisé, il se laissait prendre; une femme mariée lui arrachait son penis démesuré qu'elle enveloppait d'herbes et rapportait en triomphe, escortée de deux matrones, jusqu'au village, où elle accomplissait d'autres rites qui ne nous intéressent pas ici².

Si l'on analyse la texture de cette cérémonie, on remarque : 1°, que le coït simulé avait lieu entre des acteurs représentant également des animaux, mais non pas entre un animal fictif et un être humain regardé comme tel; on ne peut donc parler d'un rite de bestialité; 2°, que la cérémonie avait manifestement pour but d'assurer la reproduction et la multiplication des bisons, tout comme une cérémonie parallèle des mêmes tribus assurait la multiplication du maïs en simulant l'accouchement par une femme d'un épi de maïs; or, aucune de ces cérémonies ne comportait un sacrifice, même partiel, de l'objet naturel à multiplier, ni aucun de ces rites dont la

1) Il faut sans doute classer dans cette même catégorie les rites obscènes qui seraient en usage chez les Oromo (tribu galla) et où jouent un rôle actif, à ce qu'il semble, un taureau et un bouc, lors des deux cérémonies annuelles de l'*atara* et de l'*atète*; cf. Martial de Salviac, *Un peuple antique au pays de Ménèlik, les Galla*, Paris, 1901, p. 145.

2) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 136 (Mandan) et 147-148 (Hidatsa); à compléter par Robert Lowie, *Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan*, *Anthrop. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., New-York*, t. XI, part III, (1913) *passim* et *Notes on the social Organization and customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians*, *Ibidem*, t. XXI, part I, (1917).

combinaison donne leur caractère propre aux vraies cérémonies totémiques, comme celles de l'*intichiuma* en Australie; 3°, que les Mandan et les Hidatsa étaient sans doute divisés en clans exogamiques, mais que le caractère totémique de ces clans n'est pas prouvé, et qu'au surplus *aucun de ces clans n'avait pour totem le bison*.

On ne peut donc rattacher au totémisme cette cérémonie des Mandan et des Hidatsa, quoi qu'en aient pensé certains théoriciens¹.

A une autre catégorie magico-religieuse appartient la bestialité des sorciers et des sorcières, notamment l'union, réelle ou imaginaire, des sorcières du moyen-âge avec le bouc ou le chien noirs en tant qu'incarnations du Diable². On comparera l'accouplement, admis par la croyance populaire, des sorcières belsimisaraka avec le crocodile³, des sorcières Magwanda, Bokiba et Bakongo du Congo Belge oriental avec des léopards⁴, peut-être des sorciers du village de Ukaranga, sur le Tanganyika, avec des lionnes⁵. L'union sexuelle a bien dans ces divers cas le sens d'un rite de communion et d'agrégation entre une classe sociale humaine et une classe naturelle d'êtres puissants et redoutables dont les membres de la classe humaine s'assurent

1) Liebrecht, *Zur Volkskunde* et J. von Negelein, *Die weisse Farbe*, *Zeitschrift fuer Ethnologie*, 1901, p. 78.

Des cas de coït rituel *humain* destinés à assurer une fécondation collective animale ont été étudiés par Sidney Hartland, *Primitive Paternity*, Londres, 1910, t. II, p. 235-239.

2) J. Français, *L'Eglise et la Science*, Paris, 1908, p. 133-134; du même, *L'Eglise et la Sorcellerie*, Paris, 1910, p. 18, note, p. 126, etc.

3) *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 280; cf. sur l'accouplement des Antaimoro avec des vaches dans un but de purification, *ibidem*, p. 249-251; un parallèle cafre est donné par Van der Burgt, *Dictionnaire Français-Kirundi*, 1903, p. 422 s. v. Pasteur.

4) A. Hutereau, *Les Bakongo*, Bull. de la Soc. Belge de Géogr., 1910, p. 366, note: « ces singulières amours donneraient comme fruits de jeunes léopards que les sorcières cachent et soignent dans la forêt; ces animaux devenus grands resteraient sous la domination de leur mère-femme, et exécuteraient fidèlement les ordres qu'elles leur donnent ».

5) Camerun, *Quer durch Afrika*, 1877, t. II, p. 75.

ainsi, non seulement la protection, mais surtout les services. Mais cette classe humaine, à savoir la société spéciale constituée au sein de la société générale par les magiciens et sorciers des deux sexes, n'est nulle part en relation spécifique avec le système totémique.

Les faits qu'on pourrait invoquer dans cet ordre d'idées pour l'Indonésie¹ et l'Amérique du Nord dépendent partiellement, pour leur interprétation, de l'acceptation ou du rejet de la théorie examinée ci-dessus de l'origine individuelle du totémisme. Ainsi, chez plusieurs tribus de la Colombie Britannique existe une catégorie spéciale de protecteurs individuels appelés *sulia*, qui s'obtiennent normalement à la suite d'un rêve et qui apparaissent aussi en rêve à l'individu qu'ils protègent pour lui indiquer comment se conduire à l'état de veille dans telle ou telle circonstance déterminée. Parmi les récits qui courent au sujet des *sulia*, en voici un des Indiens Stséélis qui met en œuvre le thème de la bestialité :

« Un jour, un homme qui avait pour *sulia* l'ours femelle, partit à la chasse à l'ours; il rencontra une ourse et la poursuivit jusqu'à sa tanière; comme il essayait de pénétrer dans la tanière, la bête, qui n'était autre que le *sulia* de l'homme, le saisit fortement et lui demanda de rester à vivre avec elle, en qualité de mari; le chasseur s'y refusa; alors l'ourse lui dit que quand il serait mort, il lui faudrait tout de même revenir dans cette tanière et lui servir d'époax². »

Un texte comme celui-ci, dont on peut rapprocher celui de plusieurs légendes qui seront analysées dans le chapitre suivant, serait d'un grand intérêt n'était que : 1° le *sulia* n'étant pas héréditaire ni collectif, mais strictement individuel, et de plus changeable mais non pas acquis une fois pour toutes, n'est pas un totem; 2° qu'aucun rite de bestialité, réelle ou simulée

1) Par exemple chez les Battak de Sumatra.

2) Hill Tout *Ethnological Report... on the Salish of Brit. Columbia*, Journal of the Anthropol. Inst., 1904, p. 324.

n'accompagne l'acquisition du *sulia*, son changement ou sa propitiation. On ne peut donc voir dans ce texte qu'une expression épisodique et personnelle d'un point de vue sur lequel on reviendra plus loin, concernant l'identité interne des hommes et des animaux, et qui est le point de vue sur lequel se fondent à la fois le totémisme, le *suliaïsme*, le *sibokisme*, et bien d'autres systèmes.

Dans d'autres cas de bestialité, comme celle des femmes anamites avec des chiens et des porcs, des femmes de l'Inde ancienne avec des étalons blancs, où von Negelein a voulu voir un cas de totémisme primitif¹, des Samoyèdes avec des rennes femelles², des Quichua du Pérou avec des lamas femelles³, des Hindous brahmaniques avec des vaches⁴, on discerne un élément cérémoniel plus ou moins atténué, dont le sens exact ne semble pas avoir été encore déterminé.

On classera enfin à part la bestialité qui n'est que perversion sexuelle comme dans nos civilisations modernes⁵, ou qui est la conséquence d'un état collectif anormal, par exemple du manque de femmes dans les troupes de condottieri de la Renaissance⁶, et qui tient à des causes multiples, à la fois sociales et

1) J. von Negelein, *loc. cit.* p. 78, note 6.

2) B. von Struve, *Die Samojeden*, Das Ausland, 1880.

3) Ulloa donne la description des Fêtes du Lama dans ses *Mémoires concernant la Découverte de l'Amérique*; or « les anciennes lois péruviennes ordonnaient aux conducteurs de lamas de se faire accompagner de leurs femmes, parce que le lama est sujet à la syphilis ». Cf. Dict. des Sciences Médicales, s. v. Pérou.

4) Seule la bestialité avec une vache n'inflige pas de souillure (Lois de Manou).

5) Cf. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, t. V, p. 79-80, et le livre, au surplus dénué de critique, de Dubois-Dessaulle. *Etude sur la bestialité au point de vue historique, médical et juridique*. Paris, 1905, gr. 8°.

6) On peut citer le cas du capitaine comte d'Anguisola « dont la vie, dit Varillas, était si licencieuse que les paysans ne jugèrent pas pouvoir l'expier autrement qu'en brûlant toutes les chèvres des lieux par où il avait passé (dans les années 1562 et environ) avec ses troupes italiennes »; cf. aussi des documents sur la bestialité attribuée aux Italiens, aux Autrichiens, aux Suisses et aux tailleurs dans S. Singer, *Schweizer Märchen* t. II, Berne, 1903, p. 70.

climatiques, comme en Algérie¹, à Zanzibar², au Bengale³, etc.

Il suit que les deux cas (ou peut-être les trois cas) connus de bestialité rituelle en Egypte, datant de la période gréco-romaine, ne peuvent en aucune manière servir d'argument en faveur de l'hypothèse totémique. Sans doute, il semblerait naturel et logique d'admettre, comme l'ont fait Adolphe Reinach et Moret, qu'en théorie générale, puisque les totémistes se croient génétiquement apparentés à leur totem, et parfois descendus d'un ancêtre totémique dont la légende décrit les mœurs et les aventures, le moyen le plus simple et le plus direct pour ces totémistes de maintenir constant le lien totémique soit de renouveler périodiquement la communion sexuelle, et ceci au moyen d'un coït réel, ou d'un simulacre de coït avec l'animal-totem.

Mais cette idée, en fait, n'est pas venue aux totémistes vrais que nous observons de nos jours. Bien mieux, le raisonnement de Reinach et de Moret est erroné précisément si l'on se place au point de vue totémique. En premier lieu, puisque le totem est à la fois le parent et l'ancêtre du clan totémique, toute union sexuelle entre membres du clan humain et membres de l'espèce animale serait nécessairement un inceste. Or, il résulte des recherches de Westermarck, de Frazer et de bien d'autres ethnographes, que l'un des crimes les plus abominables que puissent concevoir les demi-civilisés, et surtout les totémistes, c'est l'inceste. Il est déjà très grave s'il est commis entre membres humains du clan ; la règle exogamique a précisément pour but, ou du moins pour effet, d'en diminuer la possibilité en augmentant le nombre des degrés de parenté entre lesquels le contact est interdit. On doit admettre que la bestialité serait

1) Trumelet, *l'Algérie légendaire*, p. 263.

2) Baumann, dans la *Z.f.E.*, *Verhandlungen*, 1899, p. 677.

3) Corre, *Ethnographie criminelle*, p. 212 note : « commune aussi serait la bestialité ; un fonctionnaire anglais disait que si l'on prétendait la punir, toutes les prisons du Bengale ne suffiraient pas à renfermer les coupables ».

pour des totémistes un inceste plus grave encore, si grave que sa possibilité n'est même pas supposée.

Il est vrai que ce tabou pourrait être levé périodiquement par un rite, comme l'est le tabou alimentaire, ou celui de l'inceste à Fiji¹. En fait il ne l'est pas; dans aucune des cérémonies totémiques périodiques dont on possède des descriptions détaillées, le rite de bestialité n'intervient, même pas comme simulacre. Il faut donc renoncer sur ce point à la théorie de Reinach et de Moret.

En second lieu, prétendre que la bestialité sert à maintenir le lien totémique, c'est admettre implicitement que cet acte a la valeur d'un acte de procréation; c'est donc supposer que les demi-civilisés interprètent correctement le mécanisme du coït et de la fécondation. Mais s'il est un fait bien reconnu maintenant grâce à Sidney Hartland², à Frazer³, à Reitzenstein⁴, à Saintyves⁵, fait sur lequel j'ai aussi attiré l'attention à plusieurs reprises⁶, c'est que les demi-civilisés attribuent la conception à toutes sortes de causes, sauf à celle qui est scientifiquement la vraie. Aussi voit-on le lien totémique maintenu lui aussi par toutes sortes de procédés dits magiques, qui n'ont rien de ce que nous nommons sexuel, parce que le terme moderne de sexualité n'aurait aucun sens pour des totémistes, ni en général pour les demi-civilisés. Il n'y avait donc aucune raison pour que les totémistes fissent usage de quelque rite sexuel que ce fût pour maintenir constant le lien de parenté totémique.

1) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 147-148.

2) Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vol. Londres, 1894-1896; *Primitive Paternity*, 2 vol., Londres, 1909.

3) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 57-71.

4) F. von Reitzenstein, *Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfaengniss*, etc. *Zeitschrift fuer Ethnologie*, 1909, p. 644-683.

5) P. Saintyves, *Les Vierges-Mères et les Naissances miraculeuses*, Paris, Nourry, 1908.

6) *Lucina sine concubitu* dans *Religions Mœurs et Légendes*, t. I, p. 14-18; 25; *Mythes et Légendes d'Australie*, Introduction, chapitre V.

Mais, il y en avait pour éviter tout acte de cette sorte. La conclusion sera que, loin de prouver en faveur d'un ancien totémisme égyptien, les rites de bestialité de Memphis, Thèbes et Mendès prouvent contre l'hypothèse. Si, d'ailleurs, on recherche où se rencontre de nos jours la bestialité, on constate que c'est chez des peuples qui ne présentent aucune trace de totémisme¹. Quand il existe un rite spécial ou une coutume caractérisée de bestialité dans un ensemble cérémoniel donné, on peut admettre a priori que la population qui utilise cet ensemble cérémoniel a toujours ignoré le totémisme.

C'est pourquoi, pour prendre un autre exemple, il ne faut pas rattacher au totémisme le sacrifice védique de l'étalon blanc, *l'açvamêdha*, où plusieurs auteurs, notamment J. von Negelein² et **Eugène Monseur**³, ont voulu voir un rite spécifiquement totémique : « Le caractère totémistique de ce sacrifice, dit Monseur, résulte pour moi de la partie suivante de la cérémonie : l'épouse en titre du roi offrant le sacrifice se couchait entre les pattes du cheval mort ; puis, un voile les ayant recouverts tous deux, elle plaçait le pénis du cheval entre ses jambes, tandis que les assistants échangeaient des facéties obscènes. Cet accouplement liturgique devait, à l'origine renouveler l'alliance de la tribu humaine et de la tribu animale, en figurant l'acte générateur ayant produit l'ancêtre du clan, lequel, à en juger d'après un cliché très répandu, devait être né des amours d'une femme et du roi ou dieu des chevaux. Des débris du même totémisme se rencontrent chez la plupart des peuples aryens », hypothèse que Monseur soutient au moyen d'argu-

1) Le plus qu'on pourrait admettre, c'est que parfois la bestialité présente au même titre que l'homosexualité, le caractère d'un rite d'agrégation épisodique ; cf. *Rites de Passage*, p. 245-247 ; mais il se fait que ce rite ne s'observe pas dans les cérémonies d'agrégation totémiques.

2) J. von Negelein, *Die vorkstuetmliche Bedeutung der weissen Farbe*, *Zeitschrift fuer Ethnologie*. 1901, p. 78.

3) E. Monseur, *L'âme pupilline*, R. H. R., t. LI, 1905, p. 16 note ; voir aussi p. 17, note, pour l'âne procréateur.

ments de valeur très inégale¹, et qui ne nous intéressent pas ici.

Les objections faites pour l'Égypte valent dans la même mesure pour l'Inde, au moins en ce qui concerne l'étalon qui, comme le taureau et le bouc, est un représentant remarquable du pouvoir animal de procréation. Le cheval était pour les tribus de guerriers aryas, tout comme de nos jours pour les Turkmènes et les Kirghizes, l'animal le plus important, et dont l'élevage était la grande affaire sociale. L'interprétation du rite bestial de *l'açvamédha* est donc double : ou bien on voulait ainsi augmenter la fécondité de la reine, et par là même celle de toutes les femmes de la tribu (ou du clan), en la mettant en contact rituel avec l'animal procréateur par excellence de cette tribu ; ou bien on espérait obtenir ainsi la fécondité accrue de l'espèce chevaline, en offrant au représentant consacré de cette espèce une épouse douée, en sa qualité de reine de la tribu, d'un caractère représentatif particulièrement puissant. Mais le totémisme n'a rien à voir dans ce rite, ni d'ailleurs dans l'ensemble du sacrifice de l'étalon².

Nous pouvons évaluer maintenant l'interprétation que donne du rite crétois et du mythe de Pasiphaé Adolphe Reinach quand il écrit : « Dans la grotte de Psychro, Zeus se serait uni à Europe, une des formes de la génisse sacrée, pour engendrer Minos ; issus de cette union, les rois-prêtres de la dynastie minoenne conservèrent le culte du taureau ; il est possible qu'ils nourrissent perpétuellement dans le Labyrinthe cet Apis crétois qui est le Minotaure ; la reine devait s'unir à lui, costumée en génisse, comme les femmes de Memphis se découvraient pendant 40 jours devant Apis, ou comme la basilissa athénienne s'unissait une fois l'an à Dionysos-Taureau dans les

1) Monseur rapproche de ce mythe arya supposé le mythe arcadien de Déméter et le mythe indou de Saranyu.

2) Moins vraisemblable encore est une autre interprétation de J. von Negelein, *loc. cit.*, p. 78-79, que le contact d'une femme avec les parties génitales d'un étalon avait pour but de faciliter l'accouchement de cette femme parce que les juments mettent bas très facilement.

cérémonies du Boukoleion. C'est par un rite pareil que s'explique dans tous ses détails la légende de Pasiphaé »¹.

En effet, la reine de Crète se cachait dans une génisse en bois recouverte de cuir et dont on attribuait la fabrication à Dédale; mais on ne sait si cette génisse était offerte aux ardeurs d'un taureau, ou si c'était le roi, recouvert d'une peau (peut être costumé comme les acteurs de la Danse du Bufile chez les Mandan-Hidatsa) qui exécutait le simulacre du coït sacré. L'interprétation agraire semble ici hors de jeu, au témoignage même de Frazer qui pense que le taureau personnifiait le soleil et la génisse la lune; en tout cas, le rite ne présente pas trace de totémisme.

Bref, les documents comparatifs nous obligent à éliminer la bestialité rituelle des arguments en faveur d'un ancien totémisme en Egypte et en Crète. Voyons à quoi conduit l'étude comparée du deuxième argument d'Adolphe Reinach.

XXVII

LE THÈME DE LA BESTIALITÉ DANS LES CONTES, MYTHES ET LÉGENDES; SON RAPPORT AVEC LE TOTÉMISME; LES THÉORIES DE MAC CULLOCH; LA BESTIALITÉ ET L'IDÉE QU'ON SE FAIT DU MÉCANISME DE LA CONCEPTION.

Il consiste, on l'a vu, dans l'interprétation par le totémisme du thème littéraire de la bestialité².

1) A. Reinach dans la *Revue des Études Ethnographiques*, 1903, p. 297, et *Egyptologie et Science des Religions*, p. 26.

2) Frazer, *Golden Bough*, 3^e éd., t. IV (*The Dying God*), p. 74-76.

3) L'intérêt scientifique de ces thèmes est bien indiqué par R. Lowie: « Une caractéristique des récits recueillis chez les Chippeway (Ojibway) et qui se constate aussi dans les recueils de Petitot et de Goddard est l'absence des thèmes obscènes. Ceci prouve une fois de plus que c'est un devoir scientifique de noter de tels thèmes quand on les rencontre. Un ethnographe qui éliminerait de ses collections de littérature populaire shoshone, par exemple, les récits qui offensent sa pudeur personnelle éliminerait par là même une différence importante entre les Shoshones et les Chippeway et sans doute quelques autres tribus nord-américaines (*Chippewayan Tales*, *Anthrop. Papers*. Am.

Avant de reconnaître à ce *thème spécial* le sens d'une preuve d'un ancien totémisme, comme ont fait non seulement Adolphe Reinach et d'autres historiens pour les Egyptiens et les Grecs anciens, mais aussi Matsokine dans un mémoire cité ci-dessus¹ et Laufer pour plusieurs populations de l'Asie², d'autres savants encore pour certaines populations celtiques, il faudrait déterminer exactement la proportion de son emploi par les populations totémistes et par les populations non-totémistes, ce qui reviendrait à dresser un tableau des thèmes mythiques et légendaires qui décrivent le moyen par lequel s'est établi un lien de parenté entre un certain groupe humain et un certain groupe animal ou espèce. Une enquête complète de ce genre n'a pas encore été faite, soit pour les tribus habitant une vaste région comme l'Australie par exemple, soit *a fortiori* pour toutes les populations demi-civilisées du globe. Les circonstances ne m'ont pas permis de faire plus que de réunir des documents sporadiques et d'obtenir des résultats provisoires. Cependant, le nombre et la qualité des faits recueillis me font supposer qu'une recherche plus étendue ne modifierait pas les proportions indiquées ci-après.

Par contre le *thème général* de l'origine animale d'un groupe ou d'un individu a fait déjà l'objet de nombreuses publications comparatives, dont les principales sont celles de Tylor³, de Lang⁴, de Sidney Hartland⁵, de Saintyves⁶ de Mac Culloch⁷ etc.

Mus. Nat. Hist., New York, t. X, part. 3, 1913, p. 174); or les Chippeway sont totémistes et les Shoshones ne le sont pas.

1) Cf. ci-dessus *R. H. R.*, t. LXXV, p. 344, note 1.

2) Berthold Laufer, *Totemic traces among the Indo-Chinese*, Journal of Am. Folklore, t. XXX (1917), p. 415-426.

3) E. B. Tylor, *La Civilisation Primitive*, Paris, 1878, t. I, chap X.

4) Andrew Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, Paris, 1896, chap. V à XI.

5) Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, Londres, 1896, t. I., *The Supernatural Birth* et surtout *Primitive Paternity*, Londres, 2 vol., 1909.

6) P. Saintyves, *Les Vierges-Mères et les Naissances Miraculeuses*, Paris, 1908.

7) J. A. MacCulloch, *The Childhood of Fiction, a Study of Folktales and Primitive Thought*, Londres, 1905, chap. VIII et IX.

Ce thème général est désigné à l'aide des *catch words*¹ de « Lucina sine concubitu » et des « Naissances merveilleuses », au lieu que les récits qui emploient le thème spécial de la bestialité appartiennent aux cycles dénommés « Jean de l'Ours », « La Belle et la Bête », « La Femme Castor », etc.

Si l'on étudie les légendes d'origine des diverses tribus région par région, on constate en premier lieu — et c'est là une objection capitale contre son interprétation par le totémisme — que le thème de la bestialité ne se rencontre dans aucun des mythes ni dans aucune des légendes d'origine des tribus australiennes. Comme c'est en Australie que le totémisme apparaît sous ses formes les plus nettes et les plus systématisées, l'argument présente une valeur presque définitive. Ce n'est pas que les légendes d'origine y soient rares ; bien au contraire, puisque chaque tribu en possède au moins une, et parfois plusieurs². Si on les classe d'après le processus, on trouve que l'origine, soit des hommes en général, soit des tribus, soit des clans totémiques, est expliquée : a), par la métamorphose brusque directe ou par l'intervention d'un Etre puissant, b), par la fragmentation d'êtres premiers, c), par l'évolution progressive de larves d'abord informes, et par quelques autres processus encore moins répandus, mais jamais par celui de l'union sexuelle d'un être humain représenté comme tel et d'un animal au sens scientifique du mot. Sans doute, il est souvent difficile de décider d'après le contexte des récits australiens si les héros sont considérés par le narrateur et les auditeurs comme des animaux, ou comme des hommes, ou comme étant les deux à la fois. Cette confusion préscientifique est bien l'une des caractéristiques de la « mentalité » totémique, mais il serait faux de croire que là où elle se rencontre elle soit nécessairement une preuve de totémisme.

1) Sur l'usage des *catch-words*, voir ma *Formation des Légendes*, Paris, 1912, p. 50 et suiv.

2) Un recueil de récits d'origine de ce type se trouve dans *Mythes et Légendes d'Australie*, Paris, 1905, légendes 1 à 20 et 74 à 77.

Une variété plus grande encore de thèmes d'origine se constate chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Dans le tableau suivant ne sont notés que les groupements qui possèdent le totémisme sous l'une ou l'autre de ses formes¹ :

Peuple ou tribu	Clan	Thème d'origine
—	—	—
Iroquois	Tortue	mutation brusque suivie d'évolution ;
Hurons	Wyandot	métamorphoses intermittentes, avec pseudo-bestialité ;
Chippeway	Loutre et Castor	pseudo-bestialité ;
Sacs et Foxes	sept clans	alliances de 2 frères avec des animaux et pseudo-bestialité ;
Menomini	tous les clans	métamorphoses par degrés ;
Omaha	plusieurs clans	métamorphose ;
—	Escargot et Castor	métamorphose et pseudo-bestialité ;
Choctaw	Seiche	évolution ;
Hopi	Serpent	métamorphose et pseudo-bestialité ;
Côtes de Chien	Chien	métamorphoses alternatives ;
Tlingit	Ours	pseudo-bestialité ;
—	idem	déluge ;
—	Aigle	animal secourable ;
—	Mouette	idem ;
—	Grenouille	pseudo-bestialité ;
—	Ver du Bois	allaitement ;
Haida	tous les clans	motifs occasionnels, dont animal secourable ;
Tsimshian	Ours	pseudo-bestialité ;
—	autres clans	animal secourable.

Non seulement le thème de l'union sexuelle met en scène l'animal sous forme humaine (c'est cette nuance que je nomme *pseudo-bestialité*), mais de plus l'étude des détails montre que ce même thème d'union sexuelle est indépendant du totémisme de la tribu considérée. Ainsi les Chippeway se répartissent en 40 clans totémiques au moins, qui seraient tous issus, d'après

1) Ce tableau est fait au moyen du tome III de Frazer, *Totemism and Exogamy*, en ajoutant pour les Tlingit Swanton, XXVI th Report of the Bureau of Ethnology, p. 415-418 et pour les Tsimshian Boas, XXXI st Report Bureau Ethn., p. 529-530.

Warren, de cinq clans primitifs ; le clan du Castor est le 19^e de la liste, et celui de la Loutre le 36^e. La légende commence ainsi : « Il y avait une fois un homme du clan de la Loutre et son nom était Cœur-de-Loutre » ; étant à la chasse au castor, il fit rencontre d'une femme fort belle, et qui était douée de pouvoirs magiques ; c'était en fait une femelle de castor métamorphosée en femme ; il la suivit dans sa hutte, et pour l'amour d'elle cessa de chasser les castors ; depuis ce moment, les clans du Castor et de la Loutre ont toujours été liés d'amitié¹. On voit que non seulement le récit n'explique pas l'origine ou la parenté totémiques de ces deux clans, mais que, de plus, il n'y a pas utilisation du thème de la bestialité proprement dite, puisque les héros s'unissent sous la forme humaine. Ce thème de la *Femme-Castor* est très répandu dans toute l'Amérique du Nord, mais dans aucune de ses versions il n'apparaît comme la justification de l'existence du clan Castor.

De même, il est bien vrai que tous les Osages, qui sont totémistes, se prétendent descendus d'un Escargot qui avait épousé la fille d'un Castor, mariage qui assura aux Osages la possession du fleuve Osage sous condition de ne pas chasser le Castor. Mais, d'une part, l'Escargot et la fille du Castor avaient forme humaine lorsqu'ils firent connaissance, et, d'autre part, parmi les totems des 14 clans et des 26 sous-clans totémiques osages ne figurent précisément ni le Castor, ni l'Escargot².

De même encore les Menomini³ : d'après leur mythe d'origine, un ours et une ourse sortirent successivement, et à peu de distance l'un de l'autre, des profondeurs de la terre ; arrivés à la surface, ils prirent la forme humaine et s'unirent ; peu de temps après, l'Ancêtre envoya son messenger convoquer tous

1) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 46-58.

2) Frazer, *Ibidem*, p. 121, suppose, il est vrai, que les clans totémiques du Castor et de l'Escargot se sont éteints ; mais il n'en donne pas de preuves.

3) Alanson Skinner, *Social Life and ceremonial bundles of the Menomini Indians*, *Anthrop. Papers Am. Mus. Nat. Hist. New-York*, t. XIII, part I (1913), p. 8-10, et pour la répartition des groupes totémiques, p. 10-19.

les animaux à un grand conseil; quand tous les animaux furent réunis, il leur dit : « Mes amis, je vous ai convoqués ici dans le but suivant : nous avons une nature animale, mais je vous propose de changer de forme et de commencer à exister en qualité d'êtres humains ; ainsi nous serons des Indiens Menomini. » Les animaux approuvèrent, allèrent chercher leurs familles, et devinrent des hommes, qui sont les ancêtres des clans et sous-clans menomini actuels. On voit que là encore le thème utilisé est celui de la pseudo-bestialité, et que l'origine des clans est attribuée à un processus de métamorphose.

Au surplus, l'idée même d'une possibilité d'union entre homme et animal a paru étrange aux Menomini : dans les nombreux contes et légendes où il est parlé d'un mariage de ce genre¹, le narrateur spécifie toujours avec soin que l'animal soit mâle, soit femelle avait revêtu la forme humaine. Dans l'un de ces récits on rencontre cette remarque qu'il est difficile de discerner la nature animale sous la forme humaine, et que seuls ceux qui jeûnent ont le pouvoir de discerner cette nature et de cohabiter sans danger avec des animaux métamorphosés temporairement en êtres humains².

On pourrait poursuivre l'argument de tribu en tribu, pour arriver seulement à cette conclusion, déjà signalée à propos des Australiens, que, le totémisme confondant deux notions distinguées par la zoologie moderne, les Indiens nord-américains totémistes n'ont pas besoin, en tant que motif d'explication, du thème de la bestialité proprement dite.

Par contre, ce même thème se rencontre très souvent chez les groupements non totémistes, et même, si je ne me trompe, surtout chez les Indiens des Plaines. Je citerai ici quelques

1) A. Skinner et J. V. Satterlee, *Folklore of the Menomini Indians*, Anthropol. Papers Am. Mus. Nat. Hist., t. XIII, part 3, (1915) ; cf. 1^{re} classe, n° 4 (amant ours) ; 2^e classe, n° 2 (épouse grenouille), 6 (mari ours), 16 (homme qui épouse successivement une femelle geai canadien, une femelle castor, et une ourse), 27 (épouse élan femelle).

2) *Ibidem*, 2^e classe, n° 17 (La Femme-Ourse), in fine.

textes assiniboines, avec renvoi aux parallèles relevés par Lowie¹ et par Waterman.

Les Assiniboines, tribu de la branche Dakota des Sioux, ignorent totalement le totémisme; ils sont groupés par « Bandes » de chasse et de guerre, qui portent chacune un nom descriptif; ce nom n'est jamais celui d'un animal ou d'une plante². Aussi la confusion mentale entre un Homme-Ours, par exemple, et un Animal-Ours doit elle être impossible : en effet, les personnages animaux des récits assiniboines sont donnés comme des animaux, agissant et vivant comme tels, et n'assumant même que rarement, et comme par exception, la forme humaine. En outre, ni la forme de ces récits, ni leur localisation géographique ne permettent de supposer qu'ils ont été empruntés à des tribus connaissant le totémisme sous une forme ou une autre. Voici un exemple typique :

Un Assiniboine s'aperçut un jour que sa femme se rendait souvent dans la forêt près d'un certain arbre, après s'être peignée et ornée avec soin; il y alla et vit que l'arbre était creux et servait de demeure à un serpent; il attira le serpent au dehors avec une coupe de lait, le tua et le laissa pendre à moitié hors de son trou, après en avoir recueilli le sang; de retour chez lui, il fit cuire ce sang et le fit boire à sa femme quand elle revint, en lui disant : « Voici le sang de ton amant »; la femme courut à la forêt, vit le cadavre de son amant, et revint en menaçant son mari de le tuer; mais par ruse, il lui coupa la tête³. Ce récit appartient au cycle thématique de *l'Amant-Serpent* (*the Serpent paramour*), dont Lowie signale d'autres versions chez les Cris, les Cheyennes les Dakota, les Chipewey⁴. Visiblement, il s'agit bien ici du thème de la bes-

1) R. H. Lowie, *The Assiniboine*, Anthrop. Papers Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. IV, part 1 (1909).

2) Lowie, *Assiniboine*, p. 33-35.

3) *Ibidem*, p. 177 et p. 178, note.

4) *Ibidem*, p. 177, note 2, A; pour les relations réciproques des cycles folkloriques des Indiens des Plaines, voir *ibidem*, p. 100.

tialité, au sens spécifique du terme. Le thème est d'ailleurs très fréquent chez les Indiens des Plaines et y revêt diverses formes dont voici quelques exemples assiniboines¹.

N° 23 : une femme a pour amant un ours; elle lui demande un morceau de sa peau et se transforme aussi en ourse, puis massacre toute sa parenté humaine; cycle thématique *la Belle et la Bête*; parallèles : Pieds-Noirs, Gros-Ventres, Arapaho, Corbeaux, Omaha, Wichita;

N° 34 : un ours enlève une femme; elle met au monde un garçon qui tue les petits Indiens; cycle d'*Ourson*; pas de parallèles signalés;

N° 35 : un jeune homme a des relations avec une ourse endormie; l'ourse met bas un garçon, qui devient un grand chef indien; cycle d'*Ourson*; pas de parallèles signalés;

N° 37 : un vieillard prend pour femme un castor femelle; il est ramené au camp par son fils, qui peu après se laisse séduire à son tour et le remplace; cycle de la *Femme-Castor*; pas de parallèles signalés;

N° 38 : un homme rencontre un troupeau de bisons sauvages, une femelle le prend pour époux, leur enfant est un veau; ce même homme épouse ensuite un élan femelle, etc; cycle de la *Femme-Bison (the Buffalo-Woman)*; parallèles : Pieds-Noirs, Arapaho, Cheyennes, Corbeaux, Arikara, Pawnies d'après Lowie, et Wichita d'après Watermann;

N° 39 : un homme épouse une louve; elle met bas un garçon, qui devient un grand chasseur; cycle de *Romulus et Remus*; pas de parallèles signalés;

N° 40 : un homme rencontre une belle femme qui, pour le séduire, se transforme en antilope femelle; il se transforme alors en antilope mâle; cycle de *La Femme Antilope*; parallèles : Pieds-Noirs, Pawnies;

N° 52 : une femme devient la maîtresse d'un bison et refuse

¹ Je laisse de côté le récit n° 6 de Lowie (*ibidem*, p. 147-149), parce qu'il n'est qu'une adaptation assiniboine du conte européen de *Jean de l'Ours*.

de retourner chez son mari humain ; pour se dérober à la poursuite de ce dernier, elle se transforme en bison femelle : il font des paris ; l'homme les gagne par magie, tue le bison femelle, le ressuscite sous forme humaine, puis coupe à sa femme le nez, les seins, et la tue ; cycle ? pas de parallèles signalés.

D'autres récits décrivent les amours d'une Indienne avec un castor (n° 53), un étalon (n° 59), un chien (n° 60) ou celles d'un homme avec une grande oie blanche des assiduités de laquelle il ne parvient à se débarrasser qu'à force de cadeaux (n° 63).

Si j'ai cru nécessaire de résumer ici ces textes, au lieu de renvoyer simplement au recueil de Lowie, ce n'est pas seulement parce que le thème de la bestialité s'y trouve sous sa forme vraie et complètement indépendante du totémisme, mais aussi à cause du parallélisme vraiment curieux entre les thèmes assiniboines et maints thèmes bien connus de la Grèce ancienne¹. Plusieurs récits assiniboines, on l'a vu, appartiennent à des cycles thématiques à peu de choses près universels ; d'autres sont spéciaux aux Indiens de l'Amérique du Nord.

Tout aussi dénué de sens totémique est en règle générale le cycle thématique de la *Femme qui a épousé un Chien* (catch-word : *The Dog-Husband*). Il a été étudié chez les Indiens de l'Amérique du Nord par M. T. T. Waterman² : « Un conte « très grossier » peut tout aussi bien renfermer une « explication » qu'un récit religieux solennel. Bien mieux, les contes qui semblent ne mettre en œuvre qu'un scénario et des circonstances de la plus grande trivialité expliquent parfois des sujets

1) Ainsi, pour ne citer qu'une série de faits : un serpent fut trouvé couché aux côtés d'Olympias, mère d'Alexandre, et Philippe à partir de ce moment déserta sa couche, sans doute conclut Plutarque, par crainte de ses enchantements ou parce qu'il « n'osait pas violer la sainteté d'une femme unie à quelqu'un de plus puissant que lui » ; de même, selon Pausanias, Nicoteleia, la mère d'Aristomenes de Messène, avait été visitée par un daimôn sous forme de serpent ; les Sicyoniens racontaient la même chose d'Aristodama ; cf. J. H. Harrison, *Themis*, p. 270.

2) T. T. Waterman, *The explanatory element in the Folk-Tales of the North-American Indians*, Journ. of Am. Folk-Lore, t. XXVII, 1914, p. 1-54.

extrêmement sérieux. Un seul et même conte, en fait, peut servir à deux fins opposées, par exemple chez deux peuples voisins : le récit de *la Fille et du Chien*, notamment, ne se raconte chez les Indiens des Plaines que comme un conte amusant ; chez les Esquimaux par contre, il explique la formation des mammifères marins qui constituent l'élément fondamental de la vie de ce peuple ; le long des côtes du Pacifique, il a une application religieuse, en tant qu'il explique certains tabous et l'origine d'une société secrète »¹. Waterman a recueilli² 21 versions indiennes du récit (non comprises les versions esquimaux) ; dans 19 d'entre elles, la femme accouche de chiots, ce qui prouve l'acte de bestialité ; mais dans 3 versions seulement le récit explique la formation d'une tribu ou d'un clan (versions de la Rivière Fraser, des Côtes de Chien et Tlaamen), et dans une, celle d'une société magique (Pieds-Noirs). Autrement dit, dans 17 versions sur 21, il n'y a aucun rapport direct ou indirect entre le thème de la bestialité et le totémisme.

Une autre preuve encore est fournie par les Esquimaux : ils ignorent le totémisme, mais fondent toute leur mythologie sur un acte de bestialité commis par la jeune Sedna, qui refusa tous époux humains pour leur préférer soit un chien rouge selon certaines versions, soit un pétrel selon d'autres ; c'est des chiots qu'elle mit au monde que descendent les diverses races humaines³.

Le thème de la bestialité est utilisé dans les contes, mythes et légendes de l'Afrique presque d'un bout à l'autre du continent, mais non pas uniquement, ou de préférence, par les Bantous totémistes. Même chez les tribus où le totémisme existe, le thème dont il s'agit n'a pas pour objet d'expliquer

1) *Ibidem*, p. 23-24.

2) *Ibidem*, tableaux, p. 28-30.

3) Franz Boas, *The Central Eskimo*, VI th Ann. Rep. Bur Ethnol. Washington, 1888, p. 583-587 ; *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, Bull. Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. XV, 1907, p. 119-120, 145-146, 163-167 (texte complet du mythe de Sedna), 483, 492.

la formation des clans ou la nature du lien totémique, quoi qu'en aient pensé par exemple à propos de quelques contes Soubiya¹ et Louyi² qui ont cours dans la région du Zambèze, Jacottet³ et René Basset⁴. Si on dresse en effet pour les populations totémistes de l'Afrique un tableau analogue à celui qu'on a vu ci-dessus concernant les tribus totémistes nord-américaines, on ne distingue pas chez elles une propension particulière à dériver les clans humains de l'union d'un ancêtre humain du clan avec un représentant de l'espèce totémique. Il est difficile, par exemple, d'attribuer le sens du thème de la bestialité au récit suivant des Bakalai, qui sont nettement totémistes : « un jour une femme mit au monde un veau, une autre femme un crocodile, une troisième femme un singe, et ainsi de suite ; de ces animaux sont descendus les divers clans Bakalai »⁵.

Pour Madagascar, il suffit de renvoyer à ma monographie⁶ dont les conclusions n'ont pas été modifiées par les publications postérieures à 1904. Le thème de la bestialité est fréquent dans la Grande Ile, mais davantage chez les groupements sans totémisme aucun que chez ceux à totémisme hypothétique⁶. Le totémisme des populations dites malaïes est, comme on sait, loin d'être prouvé ; cependant le thème de la bestialité est répandu à Bornéo (crocodile, etc) et dans les Indes néerlandaises. Même observation encore en ce qui concerne les Indo-Chinois : certains d'entre eux possèdent sans doute des légendes d'origine animale se rapportant à telles ou telles tribus, comme les Man du Sud qui descendent d'un chien

1) Jacottet, *Textes Soubiya*, Paris, 1899, p. 79 (l'amant-serpent), p. 81 (l'amant léopard) ; p. 134-136 (les maris crocodiles).

2) Jacottet, *Textes Louyi*, Paris 1901, p. 67-68 (l'amant serpent), p. 69-70 (le mari léopard, avec d'autres parallèles africains).

3) Jacottet, *Textes Soubiya*, p. 76-77 note.

4) René Basset, dans Jacottet, *Textes Soubiya*, p. 134, note.

5) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 609.

6) *Tabou et Totémisme à Madagascar*, 1904, index, s. v. *Bestialité*.

bigarré, mais les faits sociaux et religieux concomitants n'autorisent pas à affirmer l'existence chez ces peuples Indo-Chinois d'un totémisme vrai¹. Les Nicobariens, par exemple, sont de véritables Indo-Chinois immigrés, et se nomment eux-mêmes Pnom-Pen ; ils content qu'un homme arriva un jour, accompagné d'une chienne, à bord d'un radeau, d'un pays inconnu ; il aborda à Kar Nicobar, épousa la chienne et en eut un fils ; quand ce fils fut grand, il tua son père et prit sa mère, qui avait toujours forme de chienne, pour femme ; des enfants qu'il en eut descendent les Nicobariens². Le thème, on le voit, est celui de la bestialité redoublée, mais les Nicobariens ignorent totalement le totémisme.

On arriverait à des résultats identiques en étudiant avec soin les légendes d'origine animale des Turco-Mongols et des Finno-Ougriens, dont les diverses tribus se reconnaissent volontiers un ou plusieurs animaux pour ancêtres premiers. C'est ainsi que les Tazes (tribu mongole apparentée aux Yakoutes) content qu'anciennement les filles pouvaient concevoir après des rapports avec un ours³, croyance où Viëra Kharouzina pense trouver la preuve d'un ancien totémisme des Tazes⁴ ; que les Kirghizes descendent d'un chien, les Bouriates d'un cygne, etc.

Dans ces conditions, il est exagéré de reconnaître aux contes populaires européens du cycle de la *Belle et de la Bête* une origine totémique, comme a fait **M. MacCulloch**⁵. Plus hypothétiques encore sont les rapports qu'il a cru discerner entre le totémisme et les cycles de *Jean de l'Ours* ou de *Valentin et*

1) Voir les mémoires cités de Matsokine et de Laufer.

2) Boden Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, Londres, 1903, p. 220.

3) Brailowski, *Tazy ili Oudiè*, Shivaïa Starina, 1901, liv. 2.

4) Viëra Kharouzina, *Programma dlia sobirieniia etnogr. dannikh*. (*Programme pour la collection des données ethnographiques*), Moscou, 1905, p. 121-122 ; cf. aussi Sieroszewski, *Du Chamanisme des Yakoutes*, R. H. R., t. XLVI (1902), p. 221-222.

5) MacCulloch, *Childhood of Fiction*, p. 274.

*Ourson*¹. Quant à sa théorie de l'origine totémique du cycle des *Animaux Secourables* elle ne vaudrait tout au plus que dans la mesure où le suliaïsme et les esprits gardiens des tribus indiennes de la côte du Pacifique sont du totémisme vrai et où le protecteur individuel peut être assimilé à un totem, opinion qui, on l'a vu², est inadmissible.

La théorie qui attribue au rite ou au thème de la bestialité un sens totémique repose tout entière sur une méconnaissance totale de l'idée que se font les groupes actuels vraiment totémiques du mécanisme de la fécondation humaine. Leurs opinions sur ce point ont été analysées à maintes reprises par les théoriciens et ont même fourni à Frazer, comme on sait, le point de départ de sa théorie générale du totémisme conceptionnel. Je me contenterai donc d'ajouter ici aux documents connus un texte plus récent. Au cours de son exploration des tribus presque inconnues de l'Australie du Nord, M. Baldwin Spencer a retrouvé chez ces tribus des croyances à la réincarnation identiques avec quelques nuances de détail seulement à celles qui avaient été discernées dans l'Australie centrale, dans le Queensland et dans l'Australie occidentale. Il conclut³ :

« Il y a un ou deux points en relation avec cette croyance sur lesquels il faut attirer l'attention. En premier lieu, il faut rappeler qu'il n'y a pas de vierges parmi les femmes d'un bout à l'autre de l'Australie. Aussitôt qu'une fille atteint sa puberté, elle est remise au mari qui lui revient [de par la réglementation totémique et exogamique] et continue pendant le restant de sa vie à avoir des relations sexuelles. Sur ce point, il n'y a aucune différence entre deux femmes indigènes quelconques ; et pourtant les indigènes voient que certaines femmes ont des enfants, et que d'autres n'en ont pas. Le coït est continu, la grossesse

1) *Ibidem*, p. 277-278 ; cf. aussi S. Singer, *Schweizer Maerchen*, Berne, 1903, p. 75.

2) Cf. ci-dessus chapitre VIII.

3) B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* Londres, Macmillan, 1914, p. 25-26.

est sporadique. Il s'écoule un temps assez long avant que la femme qui a eu des relations avec un homme se rende compte qu'elle est enceinte... tout ceci fait que l'homme sauvage, qui est à sa manière très logique, cherche à l'origine des enfants une tout autre explication que celle du coït... C'est pour cette raison aussi que les femmes indigènes qui ont eu un Blanc pour amant et mettent au monde des métis disent que c'est « parce qu'elles ont trop mangé de farine de l'homme blanc ». La principale différence entre leur existence première dans leur tribu et celle qu'elles mènent chez les Blancs est non pas qu'elles ont des relations sexuelles avec un homme d'une autre couleur tout en continuant à en avoir avec des Noirs, mais qu'elles mangent de la farine blanche et du pain blanc, ce qui réagit sur la couleur de l'enfant. C'est pourquoi les maris indigènes admettent parmi les leurs propres ces enfants métissés sans faire aucune différence entre eux. »

Il est naturel qu'avec une théorie de ce genre, les Australiens n'aient pas songé à en appeler soit à l'acte soit à l'idée de bestialité pour expliquer l'origine des groupes totémiques, ni pour multiplier l'espèce totémique, ni même pour justifier le lien qui peut unir d'une manière générale un groupe humain à une espèce animale.

XXVIII

LE TOTÉMISME EN CRÈTE ET EN GRÈCE ; LES BOUPHONIA ET LA THÉORIE DE HORNYANSZKY ; L'OPINION DE KAGAROV ; L'OMOPHAGIE DIONYSIAQUE ET LES THÉORIES DE REUTERSKIÖLD ET DE MISS HARRISON ; LES DANSES ANIMALES ; LA THÉORIE PSYCHOLOGIQUE DE MISS HARRISON ; L'ATTITUDE EVHÉMÉRISTE ET ANIMISTE DE RIDGEWAY.

Il ressort des discussions qui précèdent que la théorie d'un totémisme crétois primitif ne peut être fondée ni sur les cérémonies, ni sur les mythes et légendes qui emploient le rite ou

le thème de la bestialité. Elle ne saurait l'être davantage sur les symboles crétois primitifs qu'on regarde parfois comme des enseignes de clan, par analogie avec les pavois égyptiens, et ceci pour les raisons mêmes qui font qu'on ne peut interpréter ces pavois égyptiens comme des symboles totémiques. Le culte rendu en divers sanctuaires de l'île à divers animaux ou à des divinités anthropomorphiques qui avaient tel ou tel animal pour protégé ou pour attribut n'aurait à son tour un sens totémique que si l'on pouvait prouver l'existence dans la Crète archaïque de clans matrilineaux ou patrilineaux construits sur le type des clans australiens et nord-américains totémistes, et qui auraient eu ces animaux pour frères et pères en même temps, c'est-à-dire pour totems.

L'un des cas qui paraissent le plus probants est sans doute celui d'Apollon-Dauphin¹. Apollon Amyklaïos est en relation si directe avec l'animal qu'on est même porté à admettre l'origine crétoise, et non pas grecque continentale, du culte d'Apollon à Delphes. Le Delphidion de Knossos, la légende de Delphos à Gortyne et à Lyttos, le mois Delphinios à Olous, le surnom de Delphinios donné à Apollon à Milatos et plus tard à Milet, le nom de Dalphoi que se donnaient les habitants de Delphes, tels seraient quelques-uns des éléments d'une théorie selon laquelle Apollon Delphien n'a fait que succéder en Crète à un dieu-dauphin, lui-même successeur d'un totem-dauphin. Mais rien ne prouve l'existence en Crète d'un clan d'Hommes-Dauphins comme il y a en Australie des Hommes-Kangourous, des Hommes-Emous, etc.

Ailleurs en Crète, Apollon a remplacé un dieu-loup (à Milatos), un dieu-cerf (à Elysos), un dieu-souris (Apollon Smintios), un dieu-coq (Apollon Welchanios), etc. Ces remplacements ne permettent pourtant pas de dire avec Adolphe Reinach² que « le dieu dorien se substitua ou se superposa

1) Cf. Wolf Aly, *Der Kretische Apollonkult*, Leipzig, 1908.

2) Adolphe Reinach, dans *R. H. R.*, t. LX, (1909), p. 231 et 232.

partout en Crète aux vieilles divinités du totémisme minoen », car on sait que par définition le totem n'est pas un dieu, et ne peut pas devenir un dieu, remarque qu'il faut transposer aussi à la Grèce continentale, où les formes animales des divinités abondaient.

En Grèce, non plus, même à la période archaïque, on ne discerne nulle part une organisation en clans totémiques liés entre eux par leur totem au travers des divisions territoriales, ni aucune des autres caractéristiques du totémisme qui fussent coordonnées en système magico-religieux et social. Il ne suffit pas de rencontrer de ci de là l'une ou l'autre des caractéristiques totémiques pour pouvoir parler de « survivances totémiques », parce que des faits isolés ne supportent pas une théorie générale.

D'ailleurs, dans la masse énorme de croyances, de cérémonies et de légendes qui vivaient dans l'ancienne Grèce, et dont nous ne connaissons encore qu'une minime partie malgré quelques belles découvertes récentes, le nombre de celles qui paraissent se rattacher par quelque côté au totémisme est extrêmement petit : la cérémonie des Bouphonia, l'omophagie dionysiaque, les danses cérémonielles à personnages animaux, le caractère sacré localisé de telle espèce animale ou végétale, c'est à peu près tout.

Les Bouphonia, sacrifice annuel à Athènes d'un bœuf à la fin de la moisson et au commencement du battage du blé, ont été regardées par Robertson Smith¹, par Farnell² et par **M. Jules Hornyanszky**³ comme un sacrifice de communion totémique, alors que Frazer⁴, Hubert et Mauss⁵ et d'autres

1) Rob. Smith, *The Religion of the Semites*, p. 304 et suiv.

2) L. R. Farnell, *The cults of the Greek states*, T. I, p. 88 et suiv.

3) Hornyanszky Gyula, *Totemisztikus nyomok a görög történetben* (*Traces du totémisme dans la religion grecque*), *Egyetemes philologiai közlöny*, t. XXXI, (1907), p. 177-201, 560-572, 809-822.

4) J. G. Frazer, *Golden Bough*, 3^{me} éd., t. VIII (*Spirits of the Corn*, t. II, 1912), p. 4-9.

5) Hubert et Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, 1903, p. 94-102.

auteurs les interprètent comme une cérémonie agraire ayant pour objet le succès de la récolte actuelle et prochaine. Dans son long plaidoyer en faveur de l'ancien totémisme grec, le savant hongrois adopte les définitions et la terminologie de Wundt. Pour lui, les Bouphonia « marquent la transition du totémisme abstinent (*entsagender Totemismus*) au totémisme jouisseur (*geniessender Totemismus*) », le premier étant celui où le totem est taboué et le second, où il est mangé ou utilisé, d'abord cérémoniellement, puis communément. Les Bouphonia marqueraient donc le stade où le bœuf, primitivement respecté comme totem, tendait à passer au rang de viande de boucherie.

Ce qu'il y a d'exact dans cette théorie, c'est que les animaux qui servent aujourd'hui couramment à l'alimentation n'ont pas servi ainsi primitivement, et ne sont pas utilisés, pour leur nourriture, par un certain nombre de peuples demi-civilisés actuels qui s'adonnent à l'élevage. C'est là un lieu-commun de l'ethnographie depuis une quinzaine d'années. Mais il est remarquable que ces peuples éleveurs, et pourtant abstinent de viande, comme les Masai (bœufs), les Todas (buffles), les Arabes (chameau), les Turco-Mongols (chevaux; cf. aussi l'horreur pour la viande de cheval, jusqu'à ces dernières années, chez tous les peuples européens), etc. se caractérisent par l'absence de totémisme. En faisant abstraction de l'interprétation par le totémisme, il reste que l'exposé de Hornyanszky se situerait à côté de l'explication agraire de la cérémonie, en attribuant aux Bouphonia un sens économique alimentaire.

Cet aspect de la théorie du savant hongrois semble avoir échappé à **M. Eugène Kagarov**, qui a consacré récemment une monographie détaillée et comparative aux cultes primitifs de la Grèce¹. Il rejette entièrement toute explication totémique, même atténuée, mais se refuse aussi à accepter la théorie

1) Evgenii Kagarov, *Kult fetichei, rastenii i shivotnykh v drevnei Gretsii* (le culte des fétiches, des plantes et des animaux dans l'ancienne Grèce) St-Petersbourg, 1913, 8°; pour l'étude des Bouphonia, voir p. 249-257.

agraire de Mannhardt, de Frazer et d'Hubert et Mauss¹. Il reproche à ces savants de n'avoir pas tenu un compte suffisant des faits de culte concomitants concernant le bœuf dans l'Attique primitive; le groupement de ces faits prouverait que le taureau, le bœuf et la vache ont été de véritables divinités au début, et que les Bouphonia étaient avant tout une cérémonie qui avait pour objet de multiplier annuellement l'espèce boviné.

Je ne suis pas à même de décider si Kagarov a raison en proposant cette explication unique. Il est au moins certain que des éléments strictement agraires se discernent dans les Bouphonia, puisque, par exemple, la date de la cérémonie était en relation avec la date de la moisson, que l'animal mangeait des graines, et non pas du fourrage, et que c'est un bœuf de labour, mais non un taureau, ni une vache qu'on sacrifiait. Mais la nuance signalée par le savant russe existe en effet et permet de rapprocher les Bouphonia des cérémonies de multiplication de l'espèce totémique en Australie (*intichiuma*) et, d'autre part, des cérémonies non totémiques de multiplication de l'ours chez les Ostiak, les Ghiliak, les Aïno, du busle chez les Indiens des Prairies, du daim et du hikuli chez les Indiens du Mexique étudiés par Lumholtz², etc. Ce type de cérémonies est parfois totémique, parfois cynégétique, et peut être, selon le cas, lié à un complexe plus vaste, ou indépendant en tant que directement alimentaire.

La ressemblance des Bouphonia avec d'autres cérémonies de la même catégorie ne permet pas, on le voit, de les rattacher sans plus au totémisme; ce qui conduit à formuler cette remarque qu'il ne faut pas construire un schéma rectiligne sur des similitudes formelles entre des éléments isolés de « complexes », qui diffèrent par leur essence fondamentale, tels que le complexe totémique qui fait l'objet de la présente étude,

1) Ibidem, p. 253-254.

2) Cf. mon analyse détaillée de Lumholtz, *Unknown Mexico*, R. H. R., t. XLIX (1904), p. 415-422.

le complexe agraire déjà bien étudié par Mannhardt et Frazer, le complexe militaire dont j'ai signalé brièvement l'existence¹, le complexe des rites de passage qui commence à être bien délimité, le complexe divinatoire et le complexe cynégétique qui attendent encore leur monographie comparative. De ce que ces éléments de complexes, et parfois les complexes eux-mêmes, sont construits sur le même schéma général, il ne suit pas qu'ils proviennent d'une même origine, c'est-à-dire, par exemple, que toutes les cérémonies de multiplication soient d'origine totémique, ou bien d'origine agraire.

Cette observation s'applique au type de sacrifice dont l'omophagie dionysiaque est l'un des exemples les plus connus. Aussi ne saurait-on accepter l'interprétation que donne **Miss Hélène Harrison**² de ce repas de chair crue, avec absorption de sang frais, d'un taureau, d'un bouc, etc. « Ce repas, dit-elle, qui nous paraît si révoltant, appartient à une religion, c'est-à-dire à un système de sainteté, qui ne connaissait pas de dieux, à une organisation sociale qui a précédé la théologie... ce n'est que dans la lumière du mode de penser totémiste (*totemistic thinking*) qu'on peut comprendre pourquoi, pour devenir un Bacchos, le candidat devait participer à un repas de chair crue »³.

On reconnaît la terminologie, critiquée précédemment⁴, de Wundt et de Thurnwald : on se demandera seulement ici comment cette « manière de penser totémiste » fait préférer la viande crue à la viande cuite, considérer comme nécessaire l'absorption du sang de la victime, et attribuer un caractère de nécessité à un sacrifice qui fait partie d'un rituel d'initiation, donc d'un rituel de passage. Loin de poser la question sous cet aspect précis et concret, Miss Harrison énonce des considéra-

1) Voir ci-dessus le chapitre XVIII.

2) E. Harrison, *Themis, a study of the social origins of Greek religion*, Cambridge University Press, 1912.

3) *Themis*, p. 119.

4) Cf. ci-dessus, chapitre XV.

tions générales : au stade totémique, dit-elle, l'Homme est le jouet du sentiment; il n'analyse pas, il n'oppose pas le non-moi au moi; il ne conçoit le monde que comme un ensemble de rapports sentis, etc. Le tout se résume ainsi : « le totémisme n'est pas tant une structure sociale spéciale qu'un stade de l'épistomologie » ¹.

Cette formule, si elle ne permet pas de comprendre le totémisme directement observable des Australiens, est d'une utilité moindre encore pour interpréter la fonction et le mécanisme du repas omophagique. Il vaut mieux, je pense, rester dans le domaine des faits et voir si d'autres savants regardent le repas dionysiaque comme totémique, au sens courant du mot. Toute la question a été reprise, après Robertson Smith, Frazer et d'autres, par **M. Edgar Reuterskioeld** ² dans un chapitre spécial de son livre sur les sacrifices de communion. Sa conclusion est que « la cérémonie toute entière au cours de laquelle le taureau est chassé, tué et déchiré est exactement analogue aux rites de croissance » et de multiplication d'une espèce animale ou végétale; rien ne prouve d'autre part que Bacchus ait jamais été un taureau divin, ni ait remplacé un taureau, ni ait été un dieu-taureau; aucun fait ne permet d'affirmer que dans le culte de Bacchus il y ait eu un véritable sacrifice totémique, ni même que le sacrifice totémique postulé par Robertson Smith ait existé en quelque lieu que ce soit ³; enfin « l'acte de manger de la viande crue et de boire du sang frais n'a dans le cas donné aucune signification spéciale » ⁴. L'argumentation de Reuterskioeld est bien conduite; quand bien même elle serait discutable sur certains points de détail, il est regrettable que miss Harrison n'en ait pas tenu compte ⁵.

Elle eût évité ainsi de construire, à propos de la réincarna-

1) *Themis*, p. 119-128 et 131.

2) Reuterskioeld, *Entstehung der Speisesakramente*, etc., chap. IX.

3) *Ibidem*, p. 128-129.

4) *Ibidem*, p. 132.

5) L'édition suédoise est de 1908.

tion dionysiaque, une théorie générale dont le moins qu'on puisse dire est que les faits ethnographiques s'opposent entièrement à son acceptation. « La palingénésie ou réincarnation, dit elle, n'est pas, je m'aventure à le penser, une doctrine mystique proposée par un sage isolé et excentrique, ni un système d'erreur où les hommes sont tombés par hasard en plusieurs régions du globe indépendamment les uns des autres. C'est plutôt une étape dans le développement de la pensée par laquelle les hommes passent nécessairement; c'est une forme de pensée collective ou de pensée de groupe et comme telle, c'est une concomitante normale et nécessaire du totémisme... c'est un fait que la croyance à la réincarnation est caractéristique des peuples totémistes » ¹.

Il est exact de dire que la croyance à la réincarnation est un fait de pensée collective et non une croyance individuelle et isolée; mais il est inexact de dire que cette croyance est universelle, plus inexact encore de prétendre que c'est une étape nécessaire de la pensée religieuse, et absolument faux, enfin, d'affirmer qu'elle est caractéristique des peuples totémistes; car, d'une part, elle ne se rencontre pas chez tous les peuples possédant du totémisme vrai et, d'autre part, elle se rencontre chez un grand nombre de peuples qui ignorent et ont toujours ignoré le totémisme.

L'erreur commise par miss Harrison sur ce point important l'a obligée à en commettre une autre non moins grave quand elle affirme en théorie générale que « les rites d'initiation ont pour objet la réincarnation ». C'est comprendre à faux le mécanisme et le but des rites d'initiation, à quelque rituel et à quelque peuple qu'ils appartiennent². Le rite d'initiation, le mot même l'indique, est le rite qui ouvre à un individu l'accès d'une nouvelle catégorie socio-religieuse, et qui par là marque le commencement d'une nouvelle catégorisation de cet individu.

1) *Themis*, p. 271-272.

2) Cf. mes *Rites de Passage*, chap. VI et Index s. v. *mort et renaissance*.

C'est un fait que dans un grand nombre de cas, ce changement d'état est symbolisé par un rite dramatique de mort de l'individu à sa première catégorie, par exemple à l'enfance ou au monde profane, rite suivi d'une période de marge ou de noviciat, qui est suivie à son tour d'un rite dramatique de renaissance... mais non pas de réincarnation. Miss Harrison a confondu deux termes hiérolologiques absolument distincts, et dont le sens ne prête jamais à équivoque. Au surplus, ces rites de mort et de renaissance au cours de l'initiation ne se rencontrent pas dans toutes les initiations totémiques; d'autre part, ils existent dans des cérémonies qui n'ont rien à voir avec le totémisme, par exemple dans les cérémonies de l'accouchement ou de la fraternisation. Quant à l'initiation même, elle existe dans le totémisme, mais aussi partout où se sont coordonnés des groupements spéciaux magico-religieux à l'intérieur de la société générale, par exemple dans le christianisme, où elle se nomme cérémonie de la Première Communion.

Il reste que dans l'état actuel de la science, l'omophagie dionysiaque ne peut pas être regardée comme un phénomène proprement totémique, ni comme une survivance d'un totémisme grec archaïque ou préhistorique. On arrive à la même conclusion en examinant les arguments qui se rapportent aux danses grecques à personnages animaux. Le nombre de ces danses imitatives n'a jamais été très grand dans l'ancienne Grèce : danse des grues en Crète, peut-être danse des renards femelles en Thrace; danse des ourses dans l'Attique, et quelques autres moins caractérisées encore¹. La seule qu'on puisse avec quelque vraisemblance mettre en relation avec le totémisme est la danse qu'exécutaient obligatoirement chaque année à Brauron, au sanctuaire d'Artémis, les petites filles d'Athènes âgées de cinq à dix ans; elles se déguisaient en ourse et étaient dénommées *arktoi*. La tentation était grande

1) Cf. A. B. Cook, *Animal worship in the mycenaean Age*, Journ. Hell. Studies, t. XIV, (1894), p. 81-119.

de regarder cette cérémonie comme un rite d'initiation à un groupe attique ancien des Ours, c'est-à-dire à un clan totémique; c'était l'opinion de Farnell ¹; mais il la fondait à tort sur cette autre opinion que le totem possède un caractère divin qui permet son remplacement par une divinité proprement dite, en l'espèce Artémis, déesse-ourse. et protectrice des ours ainsi que d'autres bêtes sauvages en diverses localités, comme le lièvre, le faon, la caille, le sanglier, etc. Mais je crois bien que Farnell a abandonné cette interprétation depuis la publication des grands ouvrages sur les rites agraires et sur le totémisme. De même ont fait la plupart des théoriciens récents ², sans pourtant utiliser, je crois, les arguments suivants :

1° si cette danse avait été totémique, elle aurait été exécutée, non pas par des acteurs féminins, mais par des hommes adultes pleinement agrégés au clan totémique des Ours; et rien ne permet de supposer qu'une substitution de sexe ait pu avoir lieu au cours des siècles;

2° contraire à tout ce qu'on sait du totémisme vrai serait l'emploi, dans une danse de cet ordre, de petites filles que leur âge même exclut de la congrégation totémique; et en admettant qu'il s'agit d'un rite d'initiation totémique, il y aurait eu, comme contrepartie, une danse identique exécutée par de petits garçons;

3° cette danse n'aurait pas été isolée dans l'Attique, pas plus que les cérémonies relatives au totem Kangourou ne sont isolées en Australie; les auteurs grecs auraient signalé l'existence de danses analogues pour le lièvre, le faon, et tous les autres totems des clans de l'Attique; l'inexistence de ces danses prouve indirectement l'inexistence de clans totémiques.

Les savants qui se sont occupés de la danse de Brauron ont donc laissé tomber avec raison une partie de l'explication de Farnell; mais ils en ont conservé l'autre, à savoir qu'il s'agit

1) L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, t. II, 1896, p. 435-438.

2) Kagarov, *loc. cit.*, p. 231-233; Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, Cambridge University Press, 1910, p. 25-26.

d'un rite d'initiation'. J'avoue ne pas voir sur quoi fonder cette théorie. Les faits essentiels sont à mon sens, que les danseuses avaient de cinq à dix ans et qu'il est expressément dit¹ qu'aucune fille d'Athènes ne pouvait se marier si elle n'avait participé à la danse de Brauron; que la danse était réservée aux enfants de sexe féminin, et enfin exécutée en l'honneur d'une femelle. Le tout se comprend si l'on admet simplement que la cérémonie était un rite de passage des filles de la puberté à la nubilité, avec promesse de fécondité de la part de la divinité Ourse, et plus tard d'Artémis-Ourse, ce qui fournit un parallèle normal aux cérémonies de nubilité (je ne dis pas de puberté) et de fécondité de l'Égypte ancienne et d'un grand nombre de demi-civilisés modernes.

Les autres danses crétoises et grecques au cours desquelles certains acteurs, sinon tous, portaient des peaux de bêtes et des masques représentant des animaux ont moins de chances encore d'avoir été totémiques. Elles ont eu sans doute pour but, tout comme les danses imitatives des demi-civilisés modernes, soit de chasser une maladie ou une épidémie personnifiées, soit d'épouvanter les puissances méchantes (esprits des morts, etc.) soit de multiplier une espèce sauvage ou domestique nécessaire, par sa fourrure, son cuir ou sa chair, au bien-être du clan ou de la tribu. En tout cas, les danses à personnages animaux ne sont pas un élément propre au seul totémisme, et par suite ne peuvent sans preuves concomitantes être interprétées par le totémisme quand il s'agit des peuples disparus.

L'examen de ces quelques cas particuliers, qui sont les seuls auxquels on puisse attribuer au moins avec un peu de vraisemblance un caractère totémique, prouve en outre que rien n'est plus contraire à notre connaissance actuelle des faits que la

1) Voir encore N. W. Thomas, dans *Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. I, p. 504.

2) Aristophane, *Lysistrata*, 645, d'après Ridgeway, *loc. cit.*, p. 26.

théorie générale au moyen de laquelle miss Harrison veut expliquer la genèse et le mode d'évolution des religions grecques archaïques. On a cité ci-dessus des fragments de cette théorie, à propos de l'omophagie, de la réincarnation et de l'initiation, et montré que son application à certaines catégories définies et déjà bien étudiées de faits est inadmissible. Voici maintenant les formules générales de miss Harrison :

« Nous avons admis, dit-elle¹, que le totémisme est à la base de la religion grecque et que la religion grecque ne peut être comprise qu'en partant de cette opinion. Cette opinion n'est pas aussi téméraire qu'elle semble. Je ne réclame pas pour la Grèce un système social totémique pleinement développé, mais plutôt une habitude de penser totémique, habitude qui est, je crois, commune à tous les peuples à la phase ancienne de leur épistomologie »². La caractéristique du « mode de penser totémique » étant le manque de différenciation entre le moi et le non-moi, entre le sujet et l'objet, il suffira, selon miss Harrison, de chercher des exemples en Grèce de cette « unification totémique ». Miss Harrison les cherche, et en trouve quatre³ : 1° les habitants de l'île de Sériphos ne mangeaient pas de homards, enterraient les homards morts, et rejetaient à l'eau les homards vivants qu'ils prenaient dans leurs filets; 2° en Phrygie, il y avait un clan d'Ophiogènes, dont les membres se prétendaient descendus d'un grand serpent qui vivait dans une caverne; 3° à Parium aussi il y avait un clan de Serpents, dont les membres guérissaient les morsures

1) *Themis*, p. 128.

2) En note, p. 128, miss Harrison se félicite de son accord sur ce point avec A. B. Cook, qui écrivait en 1894 (*Animal cults in the Mycenaean Age*). « Bref, je suppose que les Mycéniens n'étaient pas des totémistes purs et simples, mais que les modalités de leur culte indiquent qu'il s'est développé à partir d'un totémisme plus ancien ». Je ne sais si M. Cook écrirait encore de même aujourd'hui; mais miss Harrison a tort de transposer en 1910, après les découvertes faites en Australie et dans l'Amérique du Nord, la formule très vague de Cook à la Grèce primitive.

3) *Themis*, p. 129.

de serpents par simple attouchement; 4°, enfin en Afrique il y avait le clan des Psylles. « Si des histoires comme celles-ci ne sont pas des survivances du mode de penser totémique, conclut miss Harrison, il est difficile de savoir ce qu'elles sont. » Or, n'importe quel ethnographe rejettera comme totémique le cas des homards de Seriphos, par analogie avec les faits identiques de Samoa et de bien d'autres îles; puis il fera remarquer à miss Harrison que les soit-disant clans de Serpents ne sont pas autre chose que des fraternités magiques, d'un type universellement répandu, précisément quand il s'agit de bêtes venimeuses ou dangereuses. Au surplus, les arguments formulés ci-dessus¹ contre la nature totémique des Psylles valent pour les groupements semblables de la Phrygie et de Parium. Ce qui revient à dire qu'aucune de ces quatre « histoires » n'est spécifiquement totémique et ne jette de lumière sur « le mode de penser totémique. »

C'est, je crois, le moment de protester contre cette mode récente dont Wundt, Thurnwald, et bien d'autres savants qui s'occupent de totémisme sont des adeptes fervents, mode qui n'est qu'une transposition à notre science de l'hégélianisme défaillant. Au lieu d'analyser minutieusement, comme font les naturalistes et les biologistes, les faits d'observation directe, on s'est mis à édifier des systèmes d'interprétation en accouplant des thèses et des antithèses qu'on concilie ensuite au moyen d'un lien verbal. Il est manifeste que le totémisme n'est pas un phénomène simple, mais au contraire un phénomène très complexe, et qui varie avec les pays et les peuples, précisément parce que c'est un produit de l'ingéniosité humaine; l'expliquer par des formules verbales comme *pensée collective*, *mode de penser totémique*, *socialisation de valeurs affectives* c'est en revenir au phlogistique, sinon même à la *virtus dormitiva*.

Ce sont sans aucun doute ces exagérations qui ont déterminé

1) Cf. ci-dessus, chapitre XXI.

une réaction dont sir William Ridgeway est actuellement le représentant le plus éminent, et aussi le plus intransigeant. Pour justifier sa théorie sur l'origine du drame grec, qu'il dérive des rites funéraires et des cérémonies commémoratives de morts remarquables, il s'est vu entraîné, non seulement à étudier de près les danses et représentations dramatiques des divers peuples à divers stades de civilisation¹, mais aussi à éprouver la valeur des théories fondamentales de la science des religions. Il commence par refaire une critique serrée de l'école philologique de Max Muller et des Allemands; et il ajoute :

« Cette théorie, cependant, n'a pas été tuée; elle a été seulement blessée, car il existe un amour inexpugnable de l'erreur et du fantastique profondément ancré dans le cœur de la majorité des hommes. Il eût par suite été étrange que la théorie moribonde n'eût pas cherché un renouveau de vie en envahissant des domaines encore vierges; et c'est pourquoi, au cours des dernières années, elle a relevé la tête en faisant alliance avec l'Esprit des Arbres de Mannhardt, ce nouveau chéri des folkloristes, et aussi avec les innombrables spéculations qui ont pris pour base le totémisme.

« Je dirai de suite qu'alors que sir James Frazer prétend que les Esprits de la Végétation et que les phénomènes englobés sous le nom de Totémisme sont primaires et absolument indépendants de la croyance à l'existence de l'âme de l'homme après la mort du corps, j'ai déjà affirmé avec force ailleurs² que les Esprits de la Végétation et les croyances Totémiques ne sont que des phénomènes secondaires, qui tous dépendent de la

1) William Ridgeway, *The Dramas and dramatic Danses of non-european Races in special reference to the origin of greek Tragedy, with an Appendix on the origin of greek Comedy*. Cambridge, University Press, 1915 (mis en vente en 1918).

2) W. Ridgeway, dans *Journal of Hellenic Studies*, t. XXXI (1911), p. XLIX.

croissance primaire de l'humanité à l'existence continuée de l'âme après la mort de son enveloppe de chair »¹.

Et plus loin : « Comme certaines théories sur l'origine de la tragédie grecque dépendent des théories solaires et agraires de Kuhn, Max Muller, Mannhardt et Frazer, de la doctrine de ce dernier que la Magie est antérieure à la Religion, et de la théorie de Marett que le *mana* est antérieur à l'Animisme, c'est-à-dire à la croyance intégrale en l'existence d'âmes ou d'esprits, il a été nécessaire d'évaluer ces diverses doctrines au cours de notre enquête. Or les faits prouvent que les hommes vont toujours du concret et du particulier à l'abstrait et à l'universel, et non pas dans la direction contraire que postulent à la fois les Solaristes et les Végétationnistes. Nous devons par suite rejeter la doctrine que l'humanité a pleuré et dramatisé les prétendus chagrins des phénomènes de la nature, tels que l'Année, l'Été et l'Hiver, le Blé, le Vin et les autres abstractions Végétales, avant que d'avoir pleuré et dramatisé les chagrins humains... Or nous avons trouvé que les Esprits de la Nature ont été d'abord regardés comme des esprits humains... que la croyance à l'existence de l'âme après la mort du corps et que le culte des morts est la véritable cause de la Religion, et que la Religion est au moins contemporaine de la Magie, si même elle ne lui est pas antérieure... que le *mana* mélanésien n'est pas antérieur mais postérieur à l'Animisme, parce que c'est une qualité que possèdent les esprits et les âmes après la mort... et que la croyance à l'existence des esprits des morts après la mort du corps est à la base de toutes les croyances totémiques de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Asie, de l'Australie, des îles des Océans Pacifique et Indien, et que par suite la théorie de sir James Frazer, que les croyances totémiques sont primaires et indépendantes des croyances à l'existence de l'âme après la mort, doit être abandonnée ; que, avec les théories de Kuhn, Max Muller, Mannhardt, Frazer et Marett

1) *Dramas and dramatic dances*, etc. p. 12-13.

doivent tomber aussi les théories fondées sur elles des origines de la Tragédie grecque de Dieterich, Farnell, miss Harrison, Cornford, Gilbert Murray et que non moins fragiles seront toutes les autres théories qui pourront dorénavant être construites sur le principe que l'homme part de l'Abstrait pour ne parvenir qu'ensuite au Concret. »¹.

Que voilà donc un beau massacre de théories et de théoriciens, fort heureusement tragique et comique à la fois, mais non pas effectif ! Car le reproche que fait sir William à sir James, ainsi qu'à Mannhardt et à Marett, n'est mérité d'aucune manière. C'est précisément par réaction contre les théories allant de l'abstrait au concret de Kuhn, Max Muller, etc., qu'on s'est mis à étudier les faits mêmes et à chercher sous les symboles et les gestes dramatiques leur réalité profonde, qui n'est pas autre chose que le besoin de manger (fêtes agraires), de ne périr ni de froid (cérémonies du changement d'année), ni de soif (cérémonies de l'été). Les « Végétaristes » sont bien allés du concret à l'abstrait, puisqu'ils ont pris pour point de départ le besoin essentiel de tout être vivant, le besoin de nutrition.

De même, l'étude du totémisme, ainsi que l'étude de l'exogamie, des classes matrimoniales et du mariage, partent du concret, qui est dans ce cas le deuxième besoin fondamental des êtres vivants, à savoir la conservation de l'espèce et du groupe social par l'instinct sexuel et la reproduction.

Une troisième série d'études, celle des institutions comme la propriété, l'organisation politique, le droit, etc., part du concret social, qui est à mi-chemin entre le concret naturel et l'abstrait symbolique ou idéologique : cette série d'études correspond à la nécessité normale où se trouve l'individu de se protéger par l'agrégation continue à un groupement organisé.

Sir William avouera, je l'espère, que les croyances et les

1) *Dramas and dramatic dances*, p. 385-386.

cérémonies qui se rapportent aux morts, que les drames funéraires, la tragédie et la comédie, d'une part, et que l'animisme des rêves, des djinns, des esprits de toute sorte d'autre part ne présentent pas ce même caractère de nécessité fondamentale. Une preuve *a posteriori* est donnée par le fait que si la première cérémonie funéraire est en effet très importante, par contre les commémorations s'espacent rapidement et disparaissent dans un laps de temps assez court, trois années le plus souvent, très rarement dix ; au lieu que les cérémonies agraires et totémiques se répètent d'année en année pendant des siècles, et résistent aux tentatives de destruction de la part des religions nouvelles (Noël et les Douze jours, Carnaval, Rogations, etc.)

Répondre aux critiques de Ridgeway de la doctrine du *mana* nous entraînerait trop loin : il suffit de reconnaître que cette doctrine a donné lieu ces années dernières à quelques exagérations théoriques, dont certaines ont été signalées précédemment¹, mais que là où le *mana*, sous ses divers noms, a été signalé, il est représenté par les indigènes non pas comme une abstraction, mais comme une force vivante que symbolisent et qu'incarnent divers êtres et objets doués de mouvement ou utilisés comme outils. Il en est de même de l'Été, de l'Hiver, etc. : ce ne sont pas des abstractions, mais des symboles tout aussi réels pour les demi-civilisés de tous pays que les symboles où s'incarnent les âmes des morts... ou plutôt non pas de tous les morts en bloc, mais de ceux qui, ayant possédé de la puissance, précisément du *mana*, pendant leur existence terrestre, en conservent dans l'autre monde.

Il serait enfin de mauvais goût, peut-être, de reprocher à sir William l'exiguité de sa documentation : mais il est difficile de construire de nos jours une théorie générale (même quand on reprend à son compte, comme il le fait, le vieil evhémérisme du XVIII^e siècle et l'animisme de De Brosses, Bastian et

1) Cf. ci-dessus, chapitres IX, X et XIX.

Tylor), en ne connaissant que les théoriciens anglais et en ignorant totalement ceux qui vivent en d'autres pays où la science comparée des religions, et notamment la science des religions grecques ainsi que celle des religions demi-civilisées, possède quelques théoriciens qui sont allés plus loin et plus profondément que les victimes de sir William Ridgeway.

XXIX

TOTÉMISME ET ORGANISATION SOCIALE; LE CLAN TOTÉMIQUE ET LA FAMILLE; L'OPINION DE KROEBER; LA THÉORIE MATRIMONIALE DE BOAS.

Nous sommes ainsi ramenés, après une excursion qui n'a pas été sans fournir des remarques et des conclusions d'une portée générale, à l'étude des théories qui constituent notre principal objet de recherche. Au cours des derniers chapitres, il a fallu rappeler à maintes reprises qu'une croyance ou un acte magico-religieux, par exemple le respect éprouvé et manifesté par une collectivité pour telle ou telle espèce animale, ne suffisent pas pour permettre de supposer l'existence chez cette collectivité du totémisme proprement dit, car il importe avant tout de savoir si ce respect éprouvé et manifesté par un groupement en fonde l'organisation sociale. Chez les totémistes vrais, il existe un rapport permanent et déterminé entre le « département », si je puis dire, des institutions et croyances magico-religieuses, et le « département » des institutions laïques telles que le gouvernement du clan (d'ordinaire gérontocratique), la filiation, la réglementation du mariage, la conduite de la chasse, de la vendetta, de la guerre, la tenue des marchés et l'échange des biens. Tel est le cas chez les Australiens et, sous d'autres formes, chez les Indiens nord-américains, ainsi que chez les Bantous totémistes.

Il va de soi que les besoins des hommes étant partout identiques et le nombre des possibilités d'organisation limité par

la physiologie, le climat, la faune, la flore, bref par le milieu, on discerne des identités de modalités sociales entre population dont les unes sont totémistes et dont les autres ne le sont pas. Mais là où le totémisme est un système vivant, toute la vie sociale se coordonne autrement, conformément à des principes propres. C'est ainsi que le système des tribus et des phratries de l'Attique¹ ne coïncide ni par son schéma essentiel, ni par ses divers éléments avec le système des clans, phratries, ou classes des Australiens ou des Indiens. Par suite, le totémisme n'a pas existé dans l'Attique à l'aurore des temps historiques ; ce qu'on est convenu d'appeler « traces de totémisme » daterait en tout cas de l'Attique préhellénique ou serait un apport de populations étrangères. Cette observation vaut aussi pour la Crète, dont l'organisation en tribus et en clans est encore inconnue, et pour l'Égypte primitive, comme je l'ai montré en discutant les théories de Loret et d'Amélineau².

On doit reconnaître que le problème des rapports entre le département magico-religieux et le département des institutions sociales est loin d'être élucidé en ce qui concerne les populations totémistes. Quelques points seulement ont attiré l'attention et font l'objet d'une vaste littérature : les cérémonies de multiplication du type de l'*intichiuma*, les croyances relatives à la grossesse, donc aussi à la parenté physiologique, enfin la réglementation matrimoniale. Un autre élément, plus fondamental encore peut-être, de la vie primitive, je veux dire la famille, a été laissé sans examen. Il convient de citer ici à ce propos les faits recueillis par **M. A. L. Kroeber**³ chez les *Zuñi*, ainsi que les remarques d'ordre général que ces faits lui ont suggérées.

1) Cf. Adolphe Reinach, *Atthis et les origines de l'Etat athénien*, tir. à part de la Revue de Synthèse historique, Paris, 1912.

2) *Totémisme et méthode comparative*, p. 11-13 du tir. à part.

3) A. L. Kroeber, *Zuñi kin and clan*, Anthropol. Papers Am. Mus. Nat. Hist., New-York, vol. XVIII, part II, 1917.

Le totémisme des Zuñi, admis par tous les théoriciens, se présente pourtant sous une forme qu'on doit regarder au moins comme simplifiée : « Il n'existe chez les Zuñi ni croyance à la descendance ou à la parenté animale, ni aucune autre relation spirituelle avec l'animal ou l'objet d'après lequel le clan se nomme ; il n'y a ni tabous, ni autres restrictions alimentaires le concernant, bien que des tabous alimentaires existent chez les Zuñi dans des domaines indépendants du système des clans »¹. Il manque donc au totémisme Zuñi quelques-uns des caractères essentiels du totémisme, bien qu'il en possède d'autres. L'activité des clans totémiques se réduit chez ces Indiens Pueblos à un rôle cérémoniel. « Les clans sont en relation avec les divers fétiches possédés par la nation. C'est probablement par l'intermédiaire de ces fétiches que les diverses catégories de prêtres acquièrent un sens considérable, mais variable, d'institution de clan. Les circonstances au cours desquelles les liens de clan se marquent dans les autres cérémonies de la tribu sont très nombreuses ; par contre l'affiliation aux fraternités magico-religieuses et le rituel de ces fraternités sont en fait libres de tout lien avec les clans, sinon dans certains cas très particuliers. Je crois que ceci vient en faveur de mon opinion que le clan Zuñi est un corps de type social atténué, dont les fonctions prédominantes sont d'ordre rituel, ces fonctions étant exécutées par des individus en vertu de leur appartenance à tel ou tel clan, mais non pas par le clan en tant que corps social »².

Cette opinion de Kroeber vient à l'encontre des théories de l'école sociologique française : « Otez les clans totémiques, dit-il, les formes de la religion zuñi en seront parsemées de lacunes, elles disparaîtront même en partie ; mais la vie et le travail quoditiens, les normes du contact réciproque des individus continueront comme devant » parce que le facteur

1) *Ibidem*, p. 48.

2) *Ibidem*, p. 177.

réel de la cohésion sociale chez les Zuñi, comme d'ailleurs chez les autres Pueblos, n'est pas le clan, mais la famille consanguine à parenté bilatérale et délimitée par l'habitation sous un même toit ou dans une même demeure complexe de tous les ascendants et descendants en ligne féminine¹.

Ceci étant, « il serait oiseux de supposer que les clans ont été anciennement un élément essentiel de la structure sociale des Zuñi et que ceux-ci se sont bénévolement conformés aux postulats de la théorie à la mode selon laquelle la société des peuples primitifs se fonde sur le clan, mais non pas sur la famille ni sur la *maisonnée*. Je ne saurais dire jusqu'à quel point cette théorie peut concorder réellement avec les coutumes d'autres peuples primitifs, les Zuñi étant le premier peuple muni d'un système de clans pleinement développé que j'aie pu étudier personnellement... On peut sans doute concevoir une société dans laquelle la famille telle que nous la connaissons soit entièrement remplacée par le clan; mais on peut aussi supposer que la nouveauté fantastique de ce schéma a stimulé l'intérêt des observateurs pour la vie des sauvages dans un plan unique au point de les amener à ne rechercher que les faits qui, d'accord avec la théorie, ne concernent que le clan, et à dédaigner ceux qui concernent la famille chez des peuples dont une étude plus complète montrerait que leur société est à tous égards semblable à la nôtre. C'est pourquoi je n'hésite pas à penser que chez un grand nombre d'autres peuples divisés en clans totémiques, c'est la famille constituée par les apparentés par le sang qui est l'élément social fondamental. » A ceux qui objecteraient que le totémisme des Zuñi est démuné d'un certain nombre d'éléments que les théoriciens s'accordent à reconnaître comme caractéristiques du totémisme vrai, et que par suite le totémisme de ces Pueblos est atténué, Kroeber répond : « On n'a pas à supposer que l'état actuel de la société zuñi soit dégénéré et que jadis le clan y prédominait

1) *Ibidem*, p. 47-48.

sur la famille... ceux qui ne sont pas hypnotisés par un dogme préconçu n'ont aucune raison d'observation pour admettre que l'organisation fondamentale de la société des Zuñi et de populations semblablement organisées ait été primitivement le clan¹ ».

Il est évident que Kroeber, qui est l'un des meilleurs ethnographes des Etats-Unis, et auquel on doit des publications nombreuses et excellentes, ne prend pas ainsi parti contre Durkheim, l'école sociologique française et l'attitude à demi métaphysique de Goldenweiser pour le simple plaisir de la contradiction. Il n'est d'ailleurs pas le premier qui ait constaté ce fait que des populations vraiment primitives sont organisées sur le plan de la famille ou, pour mieux dire, sur le plan de ce que j'ai appelé la *maisonnée*. Des exemples ont été cités ci-dessus² d'unités sociales constituées par l'ensemble des personnes qui vivent dans une même maison; de même, l'unité sociale élémentaire des Vedda de Ceylon se fonde sur l'habitation dans une même caverne ou dans une même section d'un abri sous roche. Le problème signalé à propos des Zuñi est donc bien un problème d'ordre général : celui des rapports de la famille et du clan.

Il est exact aussi que ni Howitt, ni Spencer et Gillen, ni Strehlow ne donnent sur la famille australienne les renseignements dont l'ethnographie aurait besoin, car leurs enquêtes ont uniquement porté sur l'organisation des clans, classes et phratries. Il en est résulté que ni N. W. Thomas³, ni Malinowski⁴, qui ont consacré aux formes de la parenté chez les Australiens des monographies spéciales, n'ont eu à leur disposition des matériaux d'observation, je ne dis pas pour étudier

1) Kroeber, *ibidem*, p. 49-50.

2) Voir ci-dessus chapitre XVII.

3) N. W. Thomas, *Kinship organisations and Group marriage in Australia*, Cambridge, University Press, 1906.

4) B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines*, Londres, University Press, 1913

le problème des rapports de la famille et du totémisme, mais même pour formuler les termes du problème. Il en a été de même d'Ivanitzky¹, qui a cherché à déterminer l'action du facteur économique dans la constitution des systèmes primitifs de parenté. Bref, le problème des rapports entre la famille et le clan totémique reste provisoirement en l'état, et par suite aussi le problème de l'antériorité de l'un de ces systèmes d'organisation, ou de l'autre. Ce qui revient encore à dire que des enquêtes directes nouvelles sont nécessaires chez toutes les populations totémistes.

La famille n'est pas, cela va de soi, construite sur le même plan chez les divers peuples demi-civilisés que dans notre civilisation qui est édifiée à ce point de vue sur la base romaine. Son recrutement s'opère partiellement d'après des règles qui constituent ce qu'on nomme le système classificatoire et se limite au moyen de barrières qui sont les tabous matrimoniaux. Certains de ces tabous sont totémiques, d'autres ne le sont pas, et l'étude de la réglementation de la parenté tant physique que sociale est par suite liée chez un certain nombre de peuples à celle du totémisme. C'est en partant de ce fait que **M. Franz Boas**² a édifié une théorie nouvelle que je propose d'appeler *la théorie matrimoniale*.

Boas déclare d'abord que son attitude, en ce qui concerne la méthode employée par lui pour interpréter les phénomènes sociaux qu'étudie l'ethnographie, est « entièrement différente de celle de Frazer et de celle de Durkheim, qui regardent les phénomènes ethniques comme produits par un processus psychique unique ». Il pense non seulement que ces phénomènes peuvent provenir de différentes sources psychologiques, mais que, de plus, le facteur psychique ne suffit pas à lui seul

1) N. Ivanitzky, *The system of Kinship amongst Primitive Peoples*, Man, Institut Anthropol. de Londres, Novembre 1915, p. 163-165.

2) Franz Boas, *The origin of Totemism*, Am. Anthropologist, 1916, p. 319-326.

pour donner naissance à des phénomènes qu'il nomme « ethniques ». Ses propres principes méthodologiques sont au nombre de trois.

Le premier est que « les phénomènes *ethniques* que nous comparons sont rarement semblables. Le fait que nous nommons *mythes* certains récits, que nous groupons ensemble sous le nom de *rites* certaines activités, que nous considérons sous un certain angle *esthétique* certains produits de l'industrie ne prouve pas que ces phénomènes, partout où ils se rencontrent, ont la même histoire ou proviennent des mêmes activités mentales. Au contraire, il est évident que le choix des matériaux assemblés dans le but de leur comparaison est entièrement subjectif. Il faudrait d'abord justifier notre hypothèse que ces phénomènes sont comparables, ce qui n'a jamais été fait¹ ».

Le deuxième principe méthodologique de Boas est la doctrine de la convergence. J'ai montré ci-dessus² qu'il avait donné à ce mot un sens inexact et que parler de convergence comme il le fait ce n'est pas autre chose que parler d'adaptation au milieu. Ce principe ne lui sert d'ailleurs à rien dans l'élaboration finale de sa théorie du totémisme.

Le troisième principe de Boas consiste à changer complètement le sens du mot totémisme et à balayer d'un seul coup tout ce qui a été écrit sur ce sujet depuis quarante-cinq ans : « Wundt et Durkheim emploient l'expression « relation totémique » dans un sens entièrement différent de celui que j'ai coutume de lui attribuer. Tout en n'oubliant pas qu'il existe un lien entre le groupe social et les idées totémiques, ils attribuent la majeure importance à l'identification de l'homme et des animaux, c'est-à-dire à un élément caractéristique du totémisme au sens le plus restreint du mot. Cette idée se rencontre aussi dans d'autres activités de la vie mentale de

1) *Ibidem*, p. 319 et 320.

2) Cf. ci-dessus, chapitre XVI.

l'homme, par exemple dans la magie, dans l'art, etc. Elle n'est nullement une partie essentielle du complexe totémique au sens le plus large du mot. Il me semble que si nous considérons cette identification comme la base des phénomènes totémiques, nous isolons arbitrairement un seul élément, et nous attribuons une importance injustifiée à son association avec le totémisme. C'est pourquoi il m'apparaît que ces savants se sont occupés d'un tout autre problème que du problème totémique, d'un problème qui est certes intéressant et fort important en soi, mais qui ne concerne que peu la question du totémisme en tant qu'institution sociale. Leur problème s'occupe du développement des concepts qui se rapportent à la relation entre l'homme et la nature; il est absolument distinct de celui de la caractérisation des groupes d'apparentés (*Kinship groups*). La seule connexion entre les deux problèmes est que les concepts qui concernent la relation entre l'homme et la nature sont utilisés dans le but de caractériser des groupes sociaux, et plus spécialement des groupes d'apparentés¹ ».

Boas, comme on voit, renverse entièrement les termes : jusqu'ici, depuis Mac Lennan, tous ceux qui se sont occupés du totémisme, et même les derniers observateurs théoriciens comme Thomas et Rivers, ont considéré comme essentiel dans le totémisme, et comme déterminant la définition scientifique de ce terme, la « relation d'une certaine sorte qui unit un groupe humain à une espèce animale ou végétale » et ils ont considéré que toutes les manifestations du totémisme chez les divers peuples sont en fonction de cette relation, dont la signification ne peut être obtenue que par l'analyse psychologique. Sans dire, avec Durkheim, Robertson Smith et Jevons, que le totémisme est une religion, c'est pourtant ce qu'on est convenu de nommer l'aspect religieux du totémisme qui apparaissait comme seul capable de fournir une définition du phénomène considéré dans son essence. Toutes ses manifestations de détail,

1) Boas, *loc. cit.*, p. 323.

sous forme de mythes, de cérémonies, d'interdictions, de devoirs et de droits sociaux, n'apparaissent que comme des conséquences d'une certaine croyance très répandue, qui admet un lien d'identité, de consubstantialité et de parenté entre certaines « unités sociales » et certaines « unités naturelles » nommées espèces.

Il nous faudrait maintenant faire abstraction de la définition établie depuis tant d'années et partir, pour l'étude du totémisme, du mode d'organisation sociale, donc mettre au premier plan ce que Frazer nomme, « l'aspect social » du totémisme. Mais avant que de recommencer sur de nouvelles bases toute la recherche, il convient de voir si Boas présente une raison valable. La seule qu'on aperçoive dans son exposé de principe est que « l'idée d'identité entre l'homme et l'animal se rencontre aussi dans d'autres activités, comme la magie et l'art », et que par suite ce n'est pas un caractère du totémisme qui lui soit tellement spécial qu'il puisse servir de moyen de définition.

L'affirmation de Boas est-elle exacte? Absolument pas. Et on doit s'étonner que cet ethnographe commette une si grave erreur de fait et de méthode. Car, dans les faits de magie et d'art, par exemple dans les croyances et pratiques relatives aux loups-garous (Europe), et aux tigres-garous (Inde et Indonésie), ou dans l'identification d'un patient au génie animal d'une maladie, le lien établi est *individuel* et *temporaire*; au lieu que l'identification totémique est *collective* et *continue*. Dans la première catégorie rentrent aussi ces nombreux contes, légendes et mythes où la nature des héros est en même temps ou alternativement humaine et animale, depuis le conte égyptien des Deux Frères jusqu'aux récits de métamorphoses si répandus en tous pays. La transformation des sorciers en animaux, ou l'apparition sous forme animale de certaines divinités, ou inversement, l'apparition sous forme humaine d'animaux réputés puissants ou secourables, reposent certainement sur la croyance à l'identité de nature interne, sinon formelle, entre

l'homme et l'animal. Mais ce sont, encore une fois, des cas individuels et temporaires. Ils sont connus depuis longtemps des théoriciens. Si ceux-ci ont jugé nécessaire d'adopter un mot nouveau, c'est qu'il existait toute une catégorie de manifestations de cette croyance où le lien entre l'homme et l'animal concernait au contraire des groupes délimités, nommés clans ou autrement quand il s'agit de l'homme, et espèces quand il s'agit d'animaux et de végétaux.

Cette subdivision n'a pas été construite *a priori*, mais elle a été suggérée à Long, à Grey et à Mac Lennan par l'observation des faits eux-mêmes. Puis Frazer et Lang ont conservé la rubrique en constatant que les faits qui lui appartiennent sont bien plus nombreux qu'on ne le croyait. Aucun savant n'a le droit de supprimer ainsi une catégorie reconnue sans de fortes et très nombreuses raisons. Sans doute, il pourrait affirmer, contre tous les zoologistes et contre tous les biologistes, que malgré l'opinion admise, les cétacés sont des poissons parce qu'ils vivent dans l'eau, et qu'il faut fonder le classement des êtres vivants sur leur milieu extérieur. Ce serait un point de vue particulier, ce ne serait pas une théorie scientifique. Boas n'agit pas autrement avec le totémisme. On a choisi ce mot pour désigner un certain ensemble caractérisé de phénomènes, et non pas un autre ; pour cela, on s'est basé sur l'analyse de certains éléments internes ; Boas nous dit maintenant que ces éléments internes n'ont aucune valeur de classification, et qu'il faut au contraire utiliser dans ce but les seuls éléments externes, à savoir ceux du milieu social.

Pourtant Rivers, on l'a vu¹, admet, après une analyse approfondie des faits mélanésien, que c'est l'idée d'identité spécifique qui a servi de point de départ, sinon au totémisme tel qu'on le rencontre ailleurs, du moins au totémisme mélanésien.

Il discerne également l'existence de cette idée autre part que

1) Cf. ci-dessus *R. H. R.*, t. LXXV, p. 324-325.

dans le totémisme ; il cite les divers cas qu'il a pu recueillir ; mais il conclut : « les animaux et les plantes qui sont considérés comme l'habitat d'esprits... ou comme l'habitat où l'on suppose que les morts ont élu domicile, sont regardés comme sacrés, et ne peuvent être tués ni mangés ; mais on ne sait pas s'il existe une association de ces animaux sacrés avec des groupes sociaux, fait qui est nécessaire pour les rattacher au totémisme »¹. C'est exactement le point de vue classique et celui auquel on doit se tenir dans l'intérêt même de notre science. Si chaque théoricien s'amuse de nouveau à entendre par *totémisme* autre chose que ce qu'on a convenu avant lui en partant des faits², nous allons retomber dans la période des discussions verbales, alors que d'autre part rien n'empêche d'introduire des subdivisions auxquelles on donnera des noms spéciaux.

Dans ces conditions, il est inutile de discuter longuement cette autre erreur de Boas, quand il prétend que les théoriciens du totémisme, et surtout Wundt et Durkheim, ont uniquement considéré le totémisme comme un mode des relations entre l'Homme et la Nature. Pour Wundt, ce reproche est immérité, car dans ses volumes et dans son article cité de *l'Anthropos*, il tâche toujours de maintenir liés les deux problèmes et de les

1) Rivers, *History of Melanesian Society*, t. II, p. 361.

2) La définition classique et limitative est également adoptée par Ankermann, *Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika*, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1915, p. 116 : « le totémisme est la croyance qu'un groupe d'apparentés (clan) se trouve vis-à-vis d'une espèce animale, végétale, etc. dans une relation spécifique permanente et indissoluble, qui est d'ordinaire conçue comme une parenté par le sang, et impose aux deux parties certaines obligations », ce qui provoque la remarque suivante de Goldenweiser, analyse de ce mémoire, *American Anthropologist*, 1916, p. 575 : « l'importance unilatérale accordée à un aspect particulier du totémisme considéré comme essentiel agit désastreusement chez Ankermann sur la discussion théorique du totémisme africain ». On peut dire, au contraire, que l'idée de Boas et de Goldenweiser de donner au mot totémisme un sens tout autre que celui qui est admis, agit désastreusement sur leurs théories générales, et que s'ils veulent désigner une série de phénomènes auxquels le mot totémisme pris dans son sens classique ne convient pas, ils n'ont qu'à inventer un terme nouveau.

considérer comme équivalents. De même Durkheim a sans doute commencé par l'étude des notions, des croyances et des rites, mais un deuxième volume, il le disait expressément, devait traiter de l'étude des relations sociales, notamment de l'exogamie, à laquelle il a d'ailleurs consacré de nombreuses pages dans *l'Année Sociologique*. De même Lang, Westermarck, Rivers, Thomas, Swanton et d'autres encore ont examiné en même temps les deux problèmes sans compter que Frazer, le titre même de son grand ouvrage l'indique, a autant étudié les relations de l'homme avec l'homme que celles de l'homme avec la nature.

Ceci dit, voici comment Boas situe le problème : « L'élément essentiel du totémisme m'apparaît comme étant *l'association entre certains types d'activités ethniques et des groupes d'apparentés* au sens le plus large, et dans d'autres cas aussi comme une association semblable avec des groupes qui comprennent les membres d'une même génération ou d'une même localité. Comme, en outre, l'exogamie est caractéristique des groupes d'apparentés et l'endogamie des groupes de génération ou des groupes locaux, le *totémisme* en arrive à être *l'association de types variables d'activités ethniques avec l'exogamie ou avec l'endogamie* »¹.

Telle est la définition nouvelle que Boas donne du totémisme. Comme pour les formules de Goldenweiser, je ne puis que souhaiter au lecteur d'avoir compris. On nous apprend à l'école qu'une définition ne doit pas contenir d'alternatives ni ni d'ambiguités ; or des expressions comme « types variables d'activités ethniques » ont à leur tour besoin d'une définition.

1) Boas, *loc. cit.* p. 323. Voici le texte anglo-américain : « Its essential feature appears to me the association between certain types of ethnic activities and kinship groups (in the widest sense of the term), in other cases also a similar association with groups embracing members of the same generation or of the same locality. Since, furthermore, exogamy is characteristic of kinship groups, endogamy of generation groups or local groups, it comes to be the association of varying types of ethnic activities with exogamy or endogamy ».

D'ailleurs, l'exogamie et l'endogamie étant les seules formes possibles de réglementation matrimoniale (l'alternative opposée étant que le mariage est entièrement libre), on peut au moins simplifier la définition de Boas en disant que « le totémisme est l'association de types variables d'activités ethniques avec la réglementation matrimoniale. ».

Je suppose que ces « activités ethniques » sont le tabou alimentaire, l'imposition de l'emblème oral ou visuel, la cérémonie d'initiation, la cérémonie de multiplication, plus rarement la cérémonie du mariage et celle des funérailles. Le mot « variable » concerne probablement le fait que les divers complexes totémiques australiens, mélanésien, néo-guinéen, nord ou sud-américains, africains, etc. ne sont pas constitués par les mêmes éléments, l'un d'entre eux ou plusieurs manquant ici, et d'autres là. C'est une remarque déjà ancienne que les formes locales du totémisme ne sont pas superposables ; mais il aurait mieux valu que Boas s'expliquât plus clairement sur ce qu'il nomme « activités ethniques variables ».

Reste à déterminer le rapport génétique entre le totémisme ainsi compris et la réglementation matrimoniale. « La reconnaissance de groupes d'apparentés et de l'exogamie est un phénomène universel. dit Boas ; le totémisme, lui, n'est pas universel. Or, on peut juger de l'antiquité d'un phénomène ethnique d'après son universalité. L'usage de la pierre, du feu, du langage est extrêmement ancien, et il est maintenant universel. Sur cette base, on a le droit d'affirmer que l'exogamie aussi est très ancienne. En outre, on peut admettre qu'un phénomène qui est universel est dû à une nécessité psychique qui le conditionne régulièrement ; cette supposition peut être faite pour le groupe d'apparentés, mais non pour d'autres cas. Nous pouvons, par conséquent, regarder l'exogamie comme la condition qui a donné naissance au totémisme. »¹.

1) Boas, *loc. cit.*, p. 323-324.

L'ethnographe américain rejoint ainsi l'indianiste Risley, qui dérivait lui aussi, mais en partant des faits de l'Inde, le totémisme de l'exogamie. Sans vouloir discuter la valeur réelle de la première affirmation, que l'antiquité d'un phénomène social ou culturel est en fonction de son universalité, nous pouvons au moins admettre cette vérité évidente : que la notion de parenté par consanguinité étant une donnée naturelle dans tout le règne animal, date de la naissance même de l'humanité ; et d'autre part, que la notion d'apparentement social (par descendance, par adoption, par initiation, par mariage) date aussi de la naissance des sociétés, puisqu'elle en est l'élément essentiel de cohésion. Sur ce point, ethnographes et sociologues sont nécessairement d'accord, et cette vérité reconnue ne s'oppose en rien à la définition que j'appelle classique du totémisme. Car dans cette définition, on donne comme essentielle une certaine notion de parenté, non pas à l'intérieur seulement d'un groupe, mais entre deux catégories de groupes, le clan et l'espèce, que dans nos civilisations modernes nous ne regardons comme liées que biologiquement et à distance. Encore cette parenté physique entre l'homme et les animaux n'est-elle assez proche que pour les mammifères, et à divers degrés selon les espèces. Donc la découverte de Boas, que le totémisme repose avant tout sur la notion d'une parenté, est une simple tautologie.

Mais pourquoi fait-il intervenir ensuite l'exogamie, qui interdit non pas l'union sexuelle, le coït animal, entre membres d'un même groupe, mais le *mariage*, c'est-à-dire un mode d'apparentement social opposé à la parenté physique naturelle ? C'est ce qu'on ne voit pas. Sans doute, il explique ensuite « que l'interdiction de l'inceste (au sens large) et même la formation de la notion d'inceste (au sens large) n'a pu naître que dans une forme de famille unilatérale », c'est-à-dire où la parenté n'est comptée que par rapport à l'un des géniteurs seulement, soit la mère, soit le père. Et il conclut : « les éléments de l'organisation totémique sont donnés partout où une famille

unilatérale est désignée par un élément caractéristique »¹ Mais ceci ne nous avance pas.

Car, en premier lieu : il est faux de dire que l'exogamie est universelle, ou l'est davantage que le totémisme. Bien mieux, le nombre des cas où le groupe totémique n'est pas exogame est si grand que l'association entre les deux institutions ne peut absolument pas être génétique. C'est ce qu'a bien vu Frazer, et les documents parus depuis n'ont fait qu'augmenter la force de sa constatation. Même Ankermann, dans son exposé des formes du totémisme africain, a été obligé d'admettre l'exactitude de ce point de vue²; et pour les Indiens de l'Amérique du Nord, Swanton est arrivé aux mêmes conclusions³. Si l'on se base sur l'argument d'universalité, les partisans de la théorie économique sont certes plus proches de la vérité, car « les activités ethniques » ayant pour but de procurer une nourriture suffisante au groupe entier des apparentés, tant positives comme la chasse, la pêche et les cérémonies de fécondation et de multiplication, que négatives comme les tabous de tuer et de manger le totem, sont à la fois plus universelles et plus nécessaires au maintien de « l'unité sociale ». A côté de ces activités, celle qui consiste à réglementer le mariage n'est qu'un phénomène secondaire, et le produit d'une civilisation déjà avancée. Aussi, ne tenant compte que des faits, a-t-on le droit de prétendre, contre Boas, que l'exogamie est récente, du moins plus récente que le totémisme, quand bien même elle serait géographiquement plus répandue, ce qui reste à prouver.

En deuxième lieu : comment peut-on faire dériver d'une interdiction tout un système complexe de relations à la fois cosmiques et sociales. Si déjà la théorie proposée par Salomon Reinach, et selon laquelle la religion proviendrait du scrupule

1) Boas, *loc. cit.*, p. 324-326.

2) Ankermann, *loc. cit.*, p. 161 et suiv. avec carte montrant la répartition géographique en Afrique tant du totémisme que de l'exogamie avec les zones considérables de non-coïncidence.

3) Cf. ci-dessus, *R. H. R.*, t. LXXV, p. 317.

c'est-à-dire du tabou, est fausse, il est plus impossible encore d'admettre que le système totémique, qui réagit sur toutes les activités (économiques, magiques, juridiques) puisse provenir d'un tabou qui n'est même pas sexuel, mais social ; même pas naturel, mais artificiel ! *Ce n'est pas le coït sexuel entre consanguins qu'interdit l'exogamie, mais seulement l'introduction comme membres adultes dans un groupe social déterminé des filles qui sont nées à l'intérieur de ce groupe et qui de naissance lui étaient apparentées*¹. D'autre part, à l'interdiction de se marier entre soi correspond une limitation : on ne peut pas se marier avec une fille de n'importe quel autre groupe, mais seulement avec les filles des groupes qui constituent une unité plus grande dite tribu. Le véritable problème de l'exogamie, et c'est sur quoi on n'a jamais insisté suffisamment, est non pas *l'interdiction* de se marier avec certaines femmes, mais *l'obligation* d'introduire dans le clan des femmes provenant de certains autres clans : c'est l'élément positif, et non pas l'élément négatif, de la réglementation matrimoniale qui importe.

Boas a donc ici encore été victime de graves erreurs d'optique ; c'est sans doute l'impossibilité où il se trouvait de s'exprimer clairement qui a imposé à son article un style aussi embarrassé. On remarquera enfin que lorsque Boas choisit parmi les divers éléments du complexe totémique le seul élément exogamique pour en dériver tous les autres, et même le complexe entier en tant que combinaison particulière, il commet précisément la faute de méthode que lui-même et Goldenweiser reprochent à Frazer, Lang, Durkheim ou Wundt : il isole un caractère qui n'est pas distinctif du totémisme et qui l'est d'autant moins qu'il existe très souvent comme institution autonome et le regarde comme le germe des autres caractères. Il a fait comme ses prédécesseurs : il a simplement affirmé, mais non prouvé, que ce caractère est plus important que les

1) Aussi peut-on rejeter sans longues discussions toutes les théories biologiques de l'exogamie (Spencer, Westermarck, Frazer, etc.).

autres. Leur interprétation avait au moins l'avantage de se maintenir dans les limites d'une définition simple, intelligible et admise, tandis que la méthode de Boas, qui ne conduit à aucun résultat nouveau, bouleverse sans raisons suffisantes la terminologie devenue classique.

XXX

LA THÉORIE DE THAVENET; TABLEAU DES THÉORIES DU TOTÉMISME DE 1791 A 1920; EXPOSE ET JUSTIFICATION DE LA THÉORIE CLASSIFICATRICE. PARENTALE ET TERRITORIALE DE L'AUTEUR; CONCLUSIONS.

Cet examen critique des théories sur le contenu, les formes et les origines du totémisme proposées depuis un demi-siècle par un grand nombre de savants montre qu'aux explications simples des débuts ont succédé des explications de plus en plus complexes et nuancées, et à mesure que des découvertes nouvelles et des recherches directes plus approfondies démontraient que, comme tous les autres phénomènes sociaux, le totémisme est lui-même complexe dans son contenu; variable dans ses formes et soumis aux grandes lois de l'évolution progressive et régressive. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de rappeler ici que dès le début du XIX^e s., un missionnaire français chez les Algonquins, le père Thavenet¹, dont les manuscrits sont restés longtemps inédits, avait en quelques mots prévu, pour ainsi dire, la plupart des théories récentes du totémisme et série évolutivement ses éléments caractéristiques, ou *principes* :

« *Ote* pris à la lettre signifie la famille, c'est-à-dire le père, la mère et les enfants; par extension, il signifie toutes les personnes qui vivent dans un même logis, sous un même chef; et

1) Cité par Cuoq, *Lexique de la Langue Algonquine*, Montréal, 1886, p. 312-313, s. v. *Ote*; l'abbé Thavenet, sulpicien, naquit à Châteauroux en 1763, vécut au Canada de 1794 à 1815, revint en France en 1815 et mourut à Rome en 1845. Je dois ces renseignements à mon ami G. Huet.

en style de gouvernement, il signifie une tribu. Les Nations, dans l'origine, n'étaient composées que de quelques familles; de ces quelques familles, il en est sorti d'autres, qui forment autant de races, autant de tribus, comme chez les Juifs. Il est à présumer qu'en se réunissant en Nation, chaque famille a conservé son *Manitou*, l'animal qui dans le pays d'où elle venait était le plus beau, ou le plus fort ami de l'homme, ou le plus craint, ou le plus commun; l'animal auquel elle chassait ordinairement, et dont elle faisait sa nourriture principale, etc.; que cet animal est devenu la marque distinctive de chaque famille, et que chaque famille l'a transmis à sa postérité pour être le symbole perpétuel de chaque tribu. On doit donc, quand on parle d'une tribu, la désigner par l'animal qui en est le symbole. »

On ne saurait définir avec plus de précision et plus de clarté le mécanisme suivant lequel se sont successivement groupés les éléments constitutifs du totémisme tel qu'on l'observe de nos jours, ni mieux situer réciproquement les différents arguments psychologique, utilitaire général, alimentaire, emblématique et nominaliste. Ce qui nous intéresse ici le plus, c'est que Thavenet définit bien le totem collectif et l'attribue au début à la famille restreinte, puis à la maisonnée, non pas au clan, ce qui s'accorde avec les observations récentes de Kroeber analysées ci-dessus¹.

En classant chronologiquement les théories proposées, on obtient le tableau suivant, où je n'inscris pas, cependant, quelques opinions isolées comme celle de Virchow² qui pensait que le « totémisme est un sentiment confus du darwinisme » ou des juxtapositions comme celle de Nicolas Kharouzine³, construites sans critique approfondie des théories antérieures.

1) Voir le chapitre XXIX.

2) Rudolf Virchow dans la *Zeitschrift fuer Ethnologie*, 1889, p. 164.

3) Nikolaï Kharuzin, *Etnografia* (en russe), t. IV, *Vièrovaniia*, (Croyances), St-Petersbourg, 1905, p. 54-55, 100-103.

DATE	AUTEUR	NOM DE LA THÉORIE ¹
1791	J. Long.....	Individualiste.
déb. du XIX ^e	Thavenet.....	Familiale, psychologique et utilitaire.
1869-70	Mac Lennan.....	Zoolâtrique.
1871, 1878	H. Spencer.....	Nominaliste et ancestrôlâtrique.
1872	Max Muller.....	Emblématique-héraldiste.
1876, 1911	Lubbock (Avebury) .	Evhémériste-nominaliste.
1884-1912	A. Lang.....	Nominaliste.
1884	Rob. Smith.....	Sacrificielle.
1884, 1887	Wilken.....	Ancestrôlâtrique-réincarnationniste.
1890	J. G. Frazer (1).....	De l'âme extériorisée.
1896	Keane.....	Héraldiste.
1897	A. Fletcher.....	Individualiste (<i>manitou</i>).
1899	Tylor.....	Réincarnationniste.
1899, 1914	Bald. Spencer.....	Magico-économique (<i>intichiuma</i>).
1899	Frazer (2).....	Magico-économique (<i>intichiuma</i>).
1900	Pikler et Somló.....	Pictographique.
1901, 1915	Rasley.....	Exogamique.
1901, 1904	Hill Tont.....	Individualiste (<i>sulia</i>).
1901, 1912	Hose et Mac Dougal.	Individualiste (<i>nyarong</i>).
1902	Powell.....	Emblématique-héraldiste.
1902	Harden.....	Localiste, alimentaire et commerciale.
1905, 1910	Frazer (3).....	Conceptionnelle-réincarnationniste.
1907	Zmigrodzki.....	Pantheiste.
1908	P. W. Schmidt.....	Commerciale-localiste.
1908, 1912	Reuterskiöld.....	Localiste, utilitaire et dynamiste.
1909, 1914	W. H. R. Rivers.....	Réincarnationniste-psychologique.
1910-1914	W. Wundt.....	Ancestrôlâtrique-héraldiste.
1910	Thurnwald.....	Du milieu psychique.
1910	M. Hébert.....	Dynamiste.
1911	Torres.....	Conceptionnelle nominaliste et pictographique.
1911, 1920	Van Gennep.....	Classificatrice, parentale et territorialiste (sociale).
1912	Durkheim.....	Emblématique-collectiviste (sociologique).
1912, 1918	Goldenweiser.....	Du modèle (adaptation convergente).
1913	Karutz.....	Emaniste.
1913	Freud.....	Psycho-analytique.
1913	Heape.....	Bio-sexuelle.
1913	Bork (3).....	Cosmographique.
1914	Dussaud.....	Vitaliste.
1914	Saintyves.....	Localiste-dynamiste.
1914	Loisy.....	Localiste-ancestraliste, alimentaire et magique.
1916	Boas.....	Matrimoniale.

1) Ces noms sont établis de manière à signaler au moins les principaux éléments de chaque théorie, sinon tous : il est rare qu'un théoricien ait fondé toute sa théorie sur une seule d'entre les nombreuses constituantes du totémisme : le trait d'union indique que les deux constituantes sont regardées par l'auteur comme subordonnées (la deuxième à la première), la juxtaposition par virgules que les constituantes totémiques choisies comme principales sont regardées par le théoricien comme équivalentes et plus ou moins contemporaines.

2) Michel Zmigrodzki, *Totemism, Studium do historii religii* (en polonais), tir. à part du *Sbornik* de la Société historico-philologique de Kharkow, 1907 ; la théorie de ce savant est une forme modernisée de l'ancienne théorie de la dégénérescence : « le totémisme de l'Australie n'est pas autre chose que le

Les tendances qui ont présidé à l'élaboration de ces théories se groupent en deux catégories. Dans la première se rangent les théories dont l'auteur a choisi parmi les phénomènes totémiques l'un d'entre eux qu'il a considéré soit comme le germe du système totémique entier, soit comme un noyau autour duquel les autres éléments jadis autonomes ou appartenant à d'autres systèmes sont venus se grouper. Ainsi pour Lang le nom, pour Frazer l'idée de conception merveilleuse, pour Durkheim l'emblème sont le germe du totémisme d'où sont sortis, par évolution naturelle, les tabous, les cérémonies, les pratiques de toute sorte et des notions qui ont un caractère de croyance comme la notion de la parenté spécifique. Pour d'autres, comme Reuterskiöld ou Schmidt, ce sont l'utilité générale ou l'utilité alimentaire qui ont servi de noyau de concentration.

A la deuxième catégorie appartiennent les théories dont l'auteur met sur un même plan les divers éléments constitutifs du totémisme, sans accorder une valeur de priorité, chronologique ni évolutive, ni une valeur supérieure de force attractive à l'un d'eux, mais pense que ces éléments se sont joints pour former le complexe totémique par des mouvements équivalents, sinon isochrones. Ainsi ont raisonné Thurnwald avec son

panthéisme des anciens Hindous, qui existait dans le peuple tout entier et avait été apporté par eux de leur demeure originelle ; ce panthéisme s'était ensuite modifié, par suite d'une fausse compréhension ; il a été ensuite transporté sous sa forme modifiée en Australie où, au cours des siècles et par suite de l'éparpillement des groupes immigrés, il s'est déformé et a dégénéré ». Je crois inutile de discuter cette construction théorique.

3) F. Bork, *Neue Tierkreise*, Mitteil. der Vorderasiatischen Ges. Leipzig, 1913 ; je ne connais les théories de ce savant que par le prospectus d'octobre 1913 de la maison Hinrichs : « le deuxième article du livre montre l'existence, dans la division totémique de la tribu indienne des Sia, de plusieurs zodiaques animaux jusqu'ici inconnus, qui pourraient provenir de la Dodekaoros du monde classique ; cet article se rattache à un mémoire antérieur du même auteur et apporte des arguments nouveaux en faveur de cette opinion que le totémisme est, dans sa diffusion mondiale, le résidu des conceptions cosmographiques d'un peuple civilisé de l'antiquité ».

milieu psychique et Goldenweiser avec son adaptabilité convergente.

L'auteur du présent mémoire est donc dans l'obligation de choisir parmi ces deux attitudes opposées. Il préfère sans hésiter la première. En effet, on peut bien admettre en chimie et en cristallographie des tendances inhérentes aux corps, tendances de mouvement et tendances de groupement. Mais une société humaine a pour composantes primordiales des forces individuelles dont chacune peut, à n'importe quel moment, réagir sur les dispositions et sur les mouvements tendanciels hérités ou en voie d'accomplissement. J'ai trop souvent insisté sur ce pouvoir de l'individu, même dans les sociétés primitives, à modifier la situation collective pour avoir besoin d'y revenir ici ; au surplus, les résultats obtenus par ceux qui mettent au premier plan le collectif sont tellement contraires aux faits d'observation et tellement factices qu'il est devenu inutile de continuer cette lutte méthodologique.

Que si on analyse l'évolution des institutions modernes en remontant à leur origine, par exemple de notre droit privé, de notre système de mariage, du christianisme, etc. on discerne comme point de départ réel, non pas des tendances collectives et inconscientes mais un petit noyau de concepts, de sentiments et d'actes le plus souvent incarnés en un homme ou tout au plus en une petite minorité ; c'est de ce noyau qu'est sortie progressivement, par un double processus de multiplication interne et d'adjonctions extérieures, l'institution complexe telle qu'elle se présente aujourd'hui à l'observation. Il n'y a aucune raison de penser que les hommes dits primitifs, ceux de maintenant comme ceux d'autrefois, aient acquis leurs institutions, elles aussi complexes au moins relativement, d'une autre manière que les Blancs de l'Europe civilisée.

Cette question de principe résolue, il reste à sérier les éléments du totémisme par ordre d'importance spécifique, ce qui détermine en même temps leur ordre chronologique. On a vu que les divers savants ont choisi tantôt l'un, tantôt

l'autre de ces éléments, soit le nom, soit l'emblème, etc.

Les raisons de ces choix ont été exposées et critiquées ci-dessus, ce qui nous a permis d'éliminer du nôtre tous ceux d'entre ces éléments qu'il convient, selon nous, de regarder comme secondaires. L'étude des faits et l'étude parallèle des théories ramène toujours en définitive à ne regarder comme éléments universels et nécessaires du totémisme que :

1° la notion, le sentiment et l'institution de la parenté entre un groupe et une espèce;

2° la localisation sur un territoire délimité du groupe humain et d'une partie de l'espèce avec laquelle il se juge en relation de parenté.

Tous les autres éléments du totémisme sont fluides et mouvants, faibles ou accusés; parfois il en manque, parfois s'ajoutent des éléments qui, de par leur essence, n'ont rien à voir primitivement avec le totémisme. C'est donc de l'observation faite ci-dessus qu'il convient, selon moi, de partir pour édifier une théorie viable des origines et de l'évolution du totémisme. C'est pourquoi, après avoir rappelé que le totémisme est un système spécial de classement des êtres et des choses¹ j'ai formulé en 1911 ma théorie personnelle dans les termes suivants : « la solution du problème des origines du totémisme ne se trouvera qu'en partant du totémisme territorial : le système de classement des individus sur la base totémique n'a pas eu d'autre objet aux origines que de répartir entre les groupements secondaires de la société générale des portions de territoire et tout ce qui était produit sur ces portions de territoire ou y vivait »².

Il convient maintenant de développer le contenu de cette formule, ce que je ne ferai ici que brièvement, quitte à publier plus tard une démonstration documentaire et détaillée. L'hypothèse a pour point de départ les deux nécessités fondamen-

1) Dans *Folk-lore*, t. XXII, 1911, p. 101 et dans *Rel., Mœurs et Lég.*, t. V, 1912, p. 91-95.

2) *Ibidem*, p. 98.

Car chaque société ordonnée classe de toute nécessité, non pas seulement ses membres humains, mais aussi les objets et les êtres de la nature, tantôt d'après leurs formes extérieures, tantôt d'après leurs dominantes psychiques, tantôt d'après leur utilité alimentaire, agraire, industrielle, productrice ou consommatrice¹. Là encore rien ne permet de considérer que tel système de classement, par exemple le système zoologique du totémisme ou le système cosmographique, ou le système professionnel (castes), soit antérieur aux autres. Le classement détermine entre les individus situés sous la même rubrique un lien spécial qui, dans son essence psychologique, est proche du lien de parenté.

Ainsi la notion de parenté totémique est formée de trois éléments : la parenté physiologique qui, étant données les connaissances des demi-civilisés quant au mécanisme de la procréation, est la moins précise ; la parenté sociale, qui est déterminée par l'adjonction au groupe d'un membre primitivement étranger (par initiation, adoption, fraternisation, mariage) ; et la parenté qu'on peut appeler classificatrice, qui relie tous les hommes d'un groupe aux êtres ou objets situés théoriquement dans ce groupe. Ce qui caractérise le totémisme, ce n'est pas l'existence dans le système de l'une ou de l'autre de ces trois notions de parenté, avec les sentiments qui les accompagnent et les actes (rites et cérémonies) qui les dramatisent,

1) On voit que je n'admets pas le point de vue de Durkheim, *Formes Élémentaires*, p. 318, qui pense que la classification cosmique des êtres (y compris les hommes) et des choses est une conséquence du totémisme ; je prétends au contraire que la forme spéciale de classification cosmique qui se constate dans le totémisme en est, non pas même une nuance, mais l'une de ses parties constitutives primitives et essentielles ; car les peuples qui n'ont pas le totémisme possèdent aussi un système propre de classification, qui est lui aussi l'un des éléments primordiaux de leur système d'organisation sociale générale et réagit en cette qualité sur les institutions magico-religieuses et laïques, tels le système des orient, le dualisme chinois et persan, le cosmographisme assyro-babylonien, le système dit magique des correspondances sympathiques, etc.

mais la combinaison particulière de ces trois éléments, tout comme une certaine combinaison de cuivre, de soufre et d'oxygène forme du sulfate de cuivre¹.

Un autre fait fondamental est que pour avoir de la durée, pour persister malgré la disparition des générations successives, malgré les guerres, les épidémies, les cataclysmes de toute sorte, les migrations définitives ou périodiques, les immigrations d'étrangers, les émigrations de membres agrégés au groupe, malgré les difficultés économiques, le groupe doit posséder un certain territoire dont les limites sont connues de ses voisins, et dont l'étendue dépend normalement de la richesse du sol, de l'eau potable, de la faune et de la flore. Il n'y a pas de peuple, aussi primitif soit-il, Fuégiens ou Veddas, qui ne tienne avant toute chose à l'intégrité de son territoire. Ceci paraît une banalité : mais il fallait la formuler de nouveau parce qu'aucun des théoriciens, ou presque, n'a semblé comprendre que le lien du totémisme et du territoire est essentiel.

Beaucoup de savants ont sans doute remarqué le soin avec lequel les totémistes localisent la demeure des enfants ancestraux et du totem animal : d'où les théories uniquement ou partiellement localistes énumérées ci-dessus. Mais cette localisation n'est que le cas individuel du fait général que les

1) C'est pour cette raison, et non pour celles qu'expose A. A. Goldenweiser, *Form and Content in Totemism*, Am. Anthropologist, 1918 p. 288, et qui sont superficielles, que je regarde comme justifié le maintien, dans la terminologie ethnographique et hiérologique, de la notion et du terme de totémisme : erronée est l'opinion de Lowie qui dit, *On the principle of Convergence*, Journ. of Am. Folk-Lore, 1912, p. 42, que « le temps est venu où l'on doit reconnaître qu'un ethnographe qui identifie le totémisme des Indiens nord-américains de l'Ouest et le totémisme mélanésien tombe au rang du zoologue qui classerait ensemble les baleines et les poissons, ou les chauves-souris et les oiseaux » ; car il ne s'agit dans les trois cas signalés que d'analogies formelles ; si les zoologues ne classent pas ensemble les baleines et les poissons malgré leur ressemblance extérieure et l'identité de leur milieu extérieur, c'est qu'ils ont discerné une différence anatomique et physiologique ; les ethnographes qui classent sous une même rubrique générale le totémisme américain, australien, mélanésien le font parce qu'ils ont discerné entre ces totémismes une identité anatomique et physiologique interne, malgré les différences morphologiques extérieures.

membres du groupe humain et les membres du groupe naturels existent à l'intérieur de certaines limites territoriales. Il est normal que les individus de l'espèce totémique (ou leurs âmes-enfants) possèdent sur ce territoire leur domicile particulier tout comme les hommes ont leur maison. Cette assimilation matérielle est imposée par le fait même de l'assimilation spécifique. Au surplus, les dieux d'une tribu, d'une cité, d'une nation, et même le saint de la paroisse et le prêtre qui repousse la grêle étendent leur puissance et leur droit de contrôle vis-à-vis des puissances malfaisantes non pas sur le sanctuaire seul, mais sur le territoire tout entier du groupement humain protégé. On notera ici encore qu'aucun système d'appropriation collective d'un territoire délimité n'a un droit théorique d'antériorité : les divers groupes primitifs ont inventé divers systèmes, qui peuvent différer formellement ou coïncider par certaines de leurs parties. Bien mieux, les divers peuples qui ont inventé indépendamment les uns des autres le totémisme comme procédé de cohésion et de continuité ont autrement élaboré les détails de sa mise en œuvre dans la vie quotidienne et de son adaptation aux cas particuliers, individuels ou épisodiques. Aussi, bien que par leur base fondamentale les totémismes des Indiens nord-américains, des Bantous et des Australiens s'identifient sur les deux éléments de la parenté et de la territorialité, leurs formes externes diffèrent et ceci par l'emploi prépondérant d'un mode d'expression ou d'un autre. Ainsi la cérémonie de multiplication du totem sur le territoire du groupe totémique humain, cérémonie périodique dont le but essentiel est le renouvellement de la cohésion et de la continuité totémiques, ne se rencontre pas chez les Bantous totémistes, qui fondent en règle générale leur cohésion de groupe et leur continuité sur un système de croyances et de cérémonies ancestrales, avec localisation précise de la demeure de ces ancêtres et de sanctuaires connus.

Si l'on examine à nouveau les documents descriptifs et les théories sur le totémisme en se plaçant à notre point de vue,

on constate que la plupart des difficultés s'éliminent qui apparaissent comme des contradictions, des dégénérescences, des emprunts, des déviations. Il est bien entendu que le totémisme tel qu'on l'observe de nos jours n'est pas primitif, mais évolué : pourtant sous toutes ses formes et chez tous les peuples, il a conservé sa moëlle. La *manière* dont les totémistes actuels expliquent la notion de parenté est un élément superficiel et en tout cas, par nécessité, contraire aux lois scientifiques. Ce n'est pas une de ses nuances, comme le conceptionnisme des Australiens, qui a pu donner naissance à l'élément parental du totémisme ; c'est juste le contraire. D'autre part, on ne peut regarder comme primordial l'un seulement des caractères du territoire, par exemple sa productivité en biens d'échange, ou sa capacité alimentaire, parce qu'un territoire même pauvre et en majeure partie inculte ne vaut pas tant pour les hommes d'un certain moment comme demeure actuelle que comme demeure éternelle de toutes les générations à venir.

Cette notion, intimement liée à un sentiment qu'on pourrait appeler biologique, est d'autant plus puissante que la tribu, unité politique, est plus éparpillée sur une vaste surface ; notion et sentiment se sont manifestés avec violence chez les Grecs et dans leurs colonies ; ils subsistent même dans nos civilisations modernes malgré l'action contraire et destructive des chemins de fer et des transatlantiques.

Quelques preuves directes étayeront davantage ma théorie. Les mythes de l'Alcheringa, qui décrivent les voyages des ancêtres totémiques, à la fois humains et animaux, dans, sur et par-dessus l'Australie sont visiblement des mythes d'appropriation d'un territoire délimité au profit du groupe totémique humain, avec localisation perpétuelle de l'ancêtre de chaque groupe dans une demeure fixe à partir du moment où son choix s'est porté sur ce territoire. Les lieux spéciaux où s'entassent les enfants humains futurs avant que de pénétrer dans le corps d'une femme sont situés sur le territoire du clan et en assurent l'appropriation.

Les cérémonies périodiques dites *intichiuma* ont pour objet de maintenir constante la faune, la flore et même les rochers et les astres du territoire approprié par le clan totémique humain ; aussi des cérémonies de ce type sont-elles exécutées, non pas seulement pour les totems végétaux et animaux qui ont une valeur alimentaire ou utilitaire, mais pour tous les totems sans exception ; il arrive que même des groupes humains qui n'ont plus de représentants vivants participent pourtant à la cérémonie au moyen d'une sorte de fidéi-commis posthume. Bref le groupe totémique possède par définition une sorte de maison meublée qui se transmet de génération en génération et dont tout le contenu, utile ou non, doit rester en l'état et ne peut pas être aliéné.

Quant au nom et à l'emblème, il y a longtemps qu'on leur a reconnu le caractère d'un lien symbolique ; et à maintes reprises j'ai montré ici qu'en cette qualité ils ne peuvent être une cause, mais seulement une conséquence, non pas même du totémisme mais de toute forme d'organisation collective. Les emblèmes des sections de camions automobiles et des escadrilles d'avions répondent exactement au même but que les emblèmes totémiques primitifs : ils rendent visibles un lien qui s'établit par la communauté d'activité militaire spécialisée.

La tendance à la cohésion sociale lutte sans cesse avec la tendance à la dissolution et à l'éparpillement. Or, c'est un fait que tout classement, s'il établit un lien de solidarité dans chacune des sociétés spéciales discriminées, tend aussi à affaiblir le lien mutuel de toutes ces sociétés spéciales et leur lien avec l'ensemble de la société générale, chez nous appelée nation et représentée par le gouvernement. De même que l'organisation moderne de la France résiste à la tendance dissolutive par la hiérarchie des administrations locales vis-à-vis de l'administration centrale, de même le lien tribal des clans totémiques est maintenu par les réunions périodiques, au nombre desquelles figurent les cérémonies de l'*intichiuma*. Bien mieux, les

Urabunna et les Gongaru de l'Australie centrale ont si bien senti le danger qu'ils ont établi un système d'après lequel chaque individu lors de sa réincarnation change de sexe, de phratrie et de totem¹ ce qui fait passer tous les individus, avec le temps, par le cycle entier des sociétés spéciales de la tribu. Le totémisme maintient donc le rapport, non-seulement des parties composantes de la société avec le tout social, mais aussi de ce tout social avec la nature entière.

Il me semble que l'exogamie joue un rôle identique, mais uniquement humain. Les théoriciens n'ont toujours considéré dans l'exogamie que sa partie négative, à savoir l'interdiction d'épouser telles ou telles femmes. Ils l'ont expliquée de bien des manières dans le détail, mais toujours au fond par une aversion instinctive (*avoidance*) soit pour le mélange des sangs, soit pour l'inceste². Aucun d'eux n'a étudié de près la partie positive de l'exogamie, à savoir l'obligation d'épouser telles ou telles femmes et non d'autres, l'obligation de se marier étant absolue chez tous les totémistes vrais ; ils n'admettent le célibat ni de l'homme, ni moins encore, de la

1) Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 148-149.

2) Voir l'exposé et la discussion de ces théories dans Frazer, *Tot, and Exog.*, t. IV, p. 71-92 (théorie de Mac Lennan : il attribue l'exogamie au manque de femmes déterminé par l'infanticide des filles) ; p. 92-99 (théorie de Westermarck : il la dérive de la répulsion sexuelle qu'éprouvent l'un pour l'autre les individus élevés ensemble, répulsion qui détermine celle de l'inceste et devient instinctive) ; p. 100-103 (théorie de Durkheim : l'exogamie serait due à la répugnance pour le mélange du sang du clan) ; p. 104-105 (théorie de Morgan : l'exogamie serait une réaction contre le système antérieur de la promiscuité sexuelle et du mariage de groupe) ; Frazer, p. 105-169, accepte avec quelques modifications la théorie de Morgan. G. Buschan, *Das Sexuelle in der Voelkerkunde*, tir. à part du *Moll's Handbuch der Sexualwissenschaften*, Leipzig, 1912, préfère, p. 265-271, la théorie de Herbert Spencer et Lubbock, qui fait de l'exogamie une survivance du mariage par rapt, et de l'échange des femmes un système de compensation pour établir la paix et l'alliance intertribales ; cette théorie a contre elle que l'exogamie fonctionne, non pas entre tribus, mais entre clans d'une même tribu ou d'une même unité politique, jamais entre deux unités politiques. Toutes ces théories, fondées uniquement sur l'aspect négatif de l'exogamie sont, selon moi, à côté de la question.

femme, ce qui ne signifie pas d'ailleurs que l'acte sexuel soit lui aussi obligatoire ; qui n'a pas d'enfants, en adopte.

Ceci étant, l'exogamie a pour résultat et probablement pour but de relier entre elles certaines sociétés spéciales qui sans cela n'entreraient pas plus en contact, normalement, que les maçons de Rouen et les coiffeurs de Marseille. En étudiant de ce point de vue les tableaux matrimoniaux et le système classificatoire de la parenté chez les divers peuples totémistes et non-totémistes, on constate que l'élément positif de l'exogamie est socialement tout aussi puissant que son élément négatif, mais que là, comme dans tous les codes, on ne spécifie que ce qui est défendu, pour que la société puisse continuer de vivre par la mise en acte de ce qui est licite, c'est-à-dire moral et bon. L'institution sous ses deux aspects indissolubles sert donc au renforcement de la cohésion, non pas tant des membres du clan entre eux, que des divers clans vis-à-vis de la société générale. Il s'établit un chassé-croisé matrimonial de génération en génération d'autant plus compliqué que la tribu, unité politique, existe depuis plus longtemps et s'est répartie en un plus grand nombre de fractions, chassé-croisé et mélange alternatif dont l'exogamie assure la régularité et le retour périodique.

Si donc on rencontre l'exogamie concurremment avec le totémisme chez un peuple, c'est que ce peuple a jugé bon de renforcer la cohésion sociale déjà établie par le totémisme en y adaptant un autre système encore qui rejoint le premier par le facteur de la parenté physique et sociale et s'en distingue, sans s'y opposer, par l'élimination de la parenté cosmique. Ce même rôle, l'exogamie est apte à le jouer dans des sociétés générales constituées sur d'autres bases que le totémisme ; aussi la répartition géographique des deux institutions ne coïncide-t-elle que sur quelques points seulement du globe.

On raisonnera de même en considérant tour à tour les autres institutions qui parfois se rattachent et parfois ne se rattachent pas au totémisme, telles que les sociétés secrètes,

les fraternités magiques, les cérémonies agraires, la réglementation des marchés et des spécialités professionnelles, le système classificatoire, la filiation utérine, etc. Bref, le totémisme est un mode particulier, nettement distinct, parfaitement viable, de combinaison de l'apparentement et de la territorialité collectifs, institué et perfectionné dans le but de résoudre le problème fondamental de toutes les sociétés générales (tribu, cité, nation) : comment assurer la cohésion et la durée sociale malgré le changement des individus, la tendance à l'autonomie des groupements secondaires (famille, clan, caste, etc.), les crises du milieu intérieur et l'hostilité du milieu extérieur.

A. VAN GENNEP.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

(1914-1918)¹

ANNUAIRE ET MÉMOIRES DU COMITÉ D'ÉTUDES HISTORIQUES
ET SCIENTIFIQUES DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE.

Première année, 1916 M. DELAFOSSE, *La question de Ghana et la mission Bonnel de Mézières*. Tableau de l'histoire de Ghana d'après les écrivains arabes. Cette ville, aujourd'hui disparue, aurait été située à une centaine de kilomètres au sud de Oualata, résultat des recherches de M. Bonnel de Mézières sur l'emplacement d'anciennes villes. Un des desiderata était de savoir si les Nemadi, sur lesquels M. Carbou a donné une notice dans le volume suivant, parlaient une autre langue que l'arabe. Toutes ces indications sont une utile contribution à l'enquête menée dans l'Afrique orientale française. — M. DELAFOSSE, *Noté sur les manuscrits arabes acquis en 1911 et en 1913 par M. Bonnel de Mézières dans la région de Tombouctou-Oualata*. Ces manuscrits ont trait presque tous à l'histoire du Soudan et seront publiés dans le *Bulletin de Correspondance africaine*. — P. MARTY, *Considérations sur l'unité des pays maures*. L'auteur examine successivement l'unité de terrain, de provenance et de religion. — ABDOULAYE-KANE, *Histoire et origine des familles du Fouta Toro*. Légendes traditionnelles sans grande valeur historique jusqu'au moment de l'introduction de l'islam par Soulaïmân Bal, tué en combattant les pillards maures et les Almamys ses successeurs, depuis 'Abdoul Ghadir vers 1774. — P. MARTY, *Proverbes et maximes maures recueillis chez les Braknas et les Trarzas* (traduction seule). Il serait curieux de les comparer avec les proverbes de Chinguit donnés par Ahmed ben El Amin dans son *Kitâb el Ouasit* (Le Qaire, 1329 hég. in 8), p. 510-536 —

1) Par suite de la guerre et de l'interruption des communications, un certain nombre de périodiques n'a pu être dépouillé complètement. Cette lacune sera comblée dans les Bulletins suivants.

BIBLIOGRAPHIE — P. MARTY, *Les tribus de la Haute Mauritanie*, Travail consciencieux et soigneusement documenté. C. R. par M. DELAFOSSE. — EL HADJ MALIK, *Œuvres complètes*. Le chef de la confrérie tidjania du Sénégal a rassemblé dans un volume de 470 pages en vers et de 27 en prose rimée, tout ce qui concerne la confrérie à laquelle il appartient, ses prônes, un traité sur l'éducation et deux autres sur les successions et la prosodie. Il m'est impossible de reconnaître, avec l'auteur du compte rendu, J. SALENC, dans ce lourd fatras didactique, l'œuvre d'un écrivain de grande valeur et d'un poète de réel talent. — NEHLIL, *Lettres chérifiennes*; IBN ABI ZEÏD, *Rissala* (sic) trad. FAGNAN C. R. par P. MARTY — M. DELAFOSSE et GADEN, *Chroniques au Fouta sénégalais*: HOUDAS et DELAFOSSE, *Tarikh el Fettach*. Cet ouvrage devra être consulté par tous ceux qui voudront consulter l'histoire du pays des noirs au moyen âge et au XVIII^e siècle. — M. DELAFOSSE, *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental*. Très utile contribution à la connaissance historique des anciens états soudanais. — *Les Musulmans français et la guerre; Adresses et témoignage de fidélité des chefs musulmans*. C. R. par P. MARTY.

2^e année 1917. CARBOU, *Notice sur les Nemadi*. Renseignements intéressants sur une peuplade d'origine maure, les Guranin et les Dja'fera, vivant exclusivement de chasse et formant une caste méprisée des autres Maures dans le cercle de Oualata (Néma). — DUPUCH, *Essai sur l'empire religieux du Peulh des Fouta Djallon*. La thèse soutenue est que les Peulh du Fouta Djallon ont moins de ferveur religieuse que d'apathie naturelle et que c'est à celle-ci qu'on doit attribuer leur gravité imperturbable. Ils considèrent la prière et les paroles du Qorân comme ayant une puissance magique. Naturellement, ils font un large emploi des versets du Qorân comme amulettes et comme grigris, mais cet usage ne leur est pas particulier. En somme, il semblerait que, pour eux, l'islam est une forme spéciale du fétichisme. Ce qui fait la puissance de sa diffusion, c'est que « ses pratiques sont imposées par l'exemple, ordonnées par la société, renforcées par la valeur magique que les Peulh leur attribuent ». L'auteur aurait pu ajouter que cet islam, qu'on y voie une façade ou une puissance, peut, dans certaines occasions, devenir un danger et, qu'en tout cas, nous n'avons pas d'intérêt à en favoriser l'extension.

Tome III^e, 1918, fasc. 1. Janvier-mars. MANGEOT et P. MARTY.

1) A partir de 1914 cette revue paraît par fascicules, sous le titre de *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*.

Les Touaregs de la boucle du Niger. Renseignements précieux sur un groupe de Touaregs peu étudiés jusqu'ici : les Touaregs soudanais, divisés en Oullimiden (sur lesquels nous avons les documents transmis par Barth) et les Kel Tadmakket : ce sont eux qui forment le sujet du présent travail : ils sont désignés par les noirs sous le nom de Sergou ou Sourgou. En 1844, Hodgson donna une courte liste de mots de leur dialecte (*Notes on Northern Africa*, New York, 1844, in-8, p. 101). Les auteurs passent successivement en revue les tribus de la confédération des Tadmekket, qui tirent leur nom de Tadmikka, les Tenguéredief, les Irreganaten, les Kel-Timoulaït. A eux sont joints les Igouadaren qui descendent des Oullimiden et les Tenguéreguedeoh.

N° 2. Avril-juin. MANGEOT et P. MARTY. *Les Touaregs de la boucle du Niger* (suite). Description des tribus *imrad* ou vassales devenues à peu près libres; les Himkademmet et Zimenaten, les Imededren, les Kel R'eris, les Kel Oulli, les Oudalen, les Logomaten.

N° 3-4. Juillet-décembre. SALENC, *La Vie d'El Hadj 'Omar*, traduction d'un manuscrit arabe de la Zaouyah Tidjania de Fâs. Quoique ce texte renferme de grandes lacunes, particulièrement en ce qui concerne les débuts d'El Hadj 'Omar comme prédicateur de la guerre sainte dans le Fouta Diallon (1838-1848) et ses premières conquêtes sur le Niger (1848-1854) et au Nord de ce fleuve jusqu'à Nioro, il renferme d'importants détails sur la destruction de l'empire bambara de Ségou, la conquête du Masséna et la mort d'El Hadj 'Omar en février 1864. Les renseignements donnés sur le marabout comme thaumaturge sont surtout intéressants. Toutefois, c'est aller loin que d'affirmer comme le traducteur que le biographe « fait, dans une certaine mesure, partager au lecteur les sentiments d'amour et d'admiration dont son cœur est rempli » — MANGEOT et P. MARTY, *Les Touaregs de la boucle du Niger*; les tribus maraboutiques qui nous sont foncièrement hostiles : Kelessouq d'où est originaire le principal chef des insurrections, Moïammed Ahmed; les Kel Tarangat, les Kel Assakar, les Chérifs (Icherrifen) qui restèrent fidèles en 1916, les Chorfa.

ARCHIVES BERBÈRES.

Tome I. 1915-1916, fasc. 1. *Questionnaire de la société berbère.* Excellent cadre pour les recherches sur cette matière. La 1^{re} partie concerne la religion : les Tolba, les Écoles coraniques, 2^o les Chorfa, les Marabouts; 3^o les Confréries et les Zaouyas, 4^o le rôle arbitral des personnages religieux; 5^o les

pratiques religieuses, les mosquées; 6° l'influence de l'islam — LAOUST, *Le mariage chez les Berbères du Maroc*. Contribution importante à la sociologie musulmane; l'auteur établit que si, au point de vue juridique, la convention intervenue entre les deux familles intéressées peut avoir le caractère d'une vente, en fait, le Berbère n'achète pas sa femme comme on le voit par les cérémonies compliquées auxquelles le mariage donne lieu obligatoirement. — NEHLIL, *L'azref des tribus et des qsour berbères du Haut Guir*. Au Maroc, l'*azref* représente ce qui est appelé *qanoun* en Algérie. Il est opposé à la *chera'ah* ou loi musulmane qui néanmoins gagne du terrain sans discontinuer. Il est à remarquer que partout où les *azrefs* ont été rédigés par écrit, ils l'ont été en arabe, M. Nehlil donne comme spécimen l'*azref* de Bou-Denib; il ne traite que de questions pénales.

Fasc. II. QUERLEUX, *Les Zemmour*, consciencieuse étude ethnographique sur cette tribu au point de vue des usages, de la vie sociale et privée. Le chapitre sur la religion est particulièrement intéressant. Nous y trouvons des détails sur le rôle joué par les chérifs. Il existe chez les Zemmour trois Zaouyas, dont une des Kettaniyn, deux des Derqaoua. Les confréries religieuses sont au nombre de quarante-deux dont les plus importantes sont les Touhamiya, rattachés aux chorfa d'Ouezzan; les Tidjaniya, les Kettaniya, les Derqaoua, les Qâdiryah. Les superstitions sont dominantes dans le pays — ARIN, *Le talion et le prix du sang chez les Berbères marocains* — NEHLIL, *L'Azref des tribus et des qsour berbères du Haut Guir* (suite): *Azref* du qsar de Tamz; deux *Azref* de B. Ouzim; *Azref* des Aït Acha, fraction des précédents.

Fasc. III. NEHLIL, *L'Azref des tribus et des qsour berbères du Haut Guir* (fin) *Azref* des Saheli; fragment de l'*Azref* de Tazougart, *Azref* de Qaddous; *Azref* d'Al Gor'an, *Azref* des Aït Azaghrou, *Azref* de Toulal; *Azref* des Aït Izdeg. — BRUNO, *Note sur le statut coutumier des Berbères marocains*. Il s'agit des Iguerouan du Sud, des Aït Ndhir et des Aït Mguild. L'*izref* (autre forme d'*azref*) continue à régir toutes les transactions de la vie civile et la *chera'ah* n'a pu le remplacer. L'article est complété par la traduction d'un règlement ('*or*/) des Aït 'Abd es Selâm, fraction de la tribu des Iguerouan et par celui des Ouchchan, fraction des Aït Ndhir — HERBER, *Mythes et légendes du Zerhoun*. Documents intéressants sur la grotte de Mouley Idris, la recherche des trésors, le qsour Fara'oun, la légende de Si'Abd el Krim, cherif d'Ouezzan, mort il y a moins de 50 ans — TRENGA, *Les Brânès*. Parmi les fractions de cette famille, on compte les Oulâd Sidi Ya'qoub. Ceux-ci descendent d'un saint surnommé Bou Qobrin parce que son corps repose dans deux sépultures, l'une au S.-O. de Debdou, l'autre à Feqqous sur la

rive gauche de la Molouya¹. On trouve, sur le territoire de cette tribu, la confrérie des Touhamiya qui se rattachent aux chérifs d'Ouezzan et celle des Tidjaniya ; c'est celle qui a le plus d'adhérents.

Fasc. IV. BIARNAY, *Un cas de régression sur la coutume berbère chez une tribu arabisée*. Il s'agit de la tribu de Ouedras entre Tanger et Tétouan où, à la suite d'un acte arbitraire du cheikh Si Ahmed Aneggarou en 1280 hég., une convention substitua à l'autorité du cheikh celle d'une assemblée de notables, par un acte dûment enregistré et conservé par le qadhi. Mais peu à peu, son action cessa de s'exercer. — CASTELS. *Note sur la fête de l'Achoura à Rabat*. — ABÈS. *Les Izayun d'Oulmès*. Population entièrement berbère, suivant les coutumes indigènes. — TRENGA. *Les Branès* (fin). Renseignements sur si Ahmed Zarrouq (né en 1442 de J.-C.) fondateur de la confrérie qui porte son nom et qui était un des *seba' redjal*, les sept personnages les plus vénérés des Branès. Parmi les fêtes saisonnières, il faut mentionner l'Aïd-el-Kebir, où l'on donne le divertissement d'Abou Chikh, appelé Bou Jeloud dans d'autres tribus ; il est répandu chez toutes les populations zenatia. Il faut mentionner aussi ce qui est raconté des B. Meħassen, fraction des Ghiaṭa, entraînés dans la voie de l'erreur par l'imposture d'un serviteur juif de Sidi El-Boudali. On leur attribue ce qui est dit ailleurs des Zekkara, mais ces accusations n'ont pas de bases certaines. Les principaux lieux de pèlerinage sont la Mekke, la Djebel El-A'lam et Mouley Idris.

T. II, 1917.

Fasc. I. WESTERMARCK, *Cérémonies du mariage au Maroc* trad. par M^{me} ARIN. Renseignements très détaillés sur des coutumes, qui ne sont pas d'ailleurs spéciales au Maroc, relatives au mariage ; l'une des plus particulières a pour but d'écarter le mauvais œil ; le rôle des parents est bien moins actif chez les populations berbères que chez les populations arabes, mais nulle part, la jeune fille n'est consultée. L'article est accompagné de notes comparatives qui en augmentent la valeur. — MAURAN, *Une république de pirates*, sommaire de l'histoire de Salé qui fut longtemps un nid de corsaires. — DE ALDECOA, *Ibn el Khaṭib Lisân eddin*. Biographie du célèbre vizir de Grenade, tirée surtout d'El Maqqari ; il n'eût pas été inutile de donner la bibliographie des œuvres de Lisân eddin. Aux sources mentionnées p. 44-46, on peut joindre maintenant l'article que

1) Ce Sidi Ya'qoub était un chérif idrisite, parent de Sidi Yahya de Guéfast et vivait au temps de Mouley Isma'il. Cf. Nehlil, *Notice sur les tribus de la région de Debdou*. *Bulletin de la Société de géographie d'Alger*, 1911, p. 53-54.

Seybold lui a consacré dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, t. II, p. 420-421 col. 1 et 2. — BIBLIOGRAPHIE, *The Moorish conception of Holiness (Baraka)... in Morocco*. Ouvrage d'une importance capitale. C. R. par M^{me} ARIN. — RENÉ BASSET, *Mélanges africains et orientaux; Annuaire et Mémoires du comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*. T. I. Eloge de ces deux ouvrages par NEHLIL.

Fasc. II. HENRI BASSET, *Rapport sur une mission chez les Ntifa*. Description pittoresque et détaillée d'un pays encore peu étudié, au point de vue ethnographique, sociologique et géographique. A signaler particulièrement les renseignements sur la zaouyah de Bezou dont parle déjà Léon l'Africain, et d'Imi n Jema'. — CAMPARDOU et ANDRÉ, *Un grand marabout de Taza, Sin'l Hadj 'Ali ibn Bari*. Biographie de ce saint né en 660 hég. et reproduction de l'inscription de son tombeau : on voit par là qu'il ne fut pas enterré à Fès comme on l'a cru. — E. BIARNAY, *Voleurs, recéleurs et complices dans les vallées inférieures du Sebou et de l'Ouargha*. Dans les régions du nord du Maroc, le vol a toujours été fréquent; avant l'occupation française, il était même devenu une sorte d'institution qui heureusement tend à disparaître. — ABÈS, *Monographie d'une tribu berbère, les Aït Ndhir (Beni Mtir)*. Cette tribu qui parle encore un dialecte berbère, habite au S. E. de Mekinès, entre les Aït Yousi, les Aït Mguild et les Iguerouan. Les détails donnés sur son mode d'existence, son organisation civile et politique et ses coutumes sont des plus intéressants. — BIBLIOGRAPHIE. *Encyclopédie de l'Islam*, 22^e livraison; DE PÉRIGNY, *La ville de Fès*. C. R. par NEHLIL. — *Bulletin de la société de Géographie du Maroc*, 1^{re} année, fasc. 1. C. R. par HENRI BASSET qui fait connaître les services que pourra rendre la Société aux études marocaines.

Fasc. III. MICHAUX BELLAIRE, *Notice sur les Amhaouch et les Ahançal*. Ces deux zaouyah se sont partagé l'influence dans le Maroc central après la destruction de la célèbre zaouyah de Dila' en 1079 de l'hég. (1664 de J.-C.) par Mouley Rachid. L'ancêtre des premiers fut un marabout nommé Abou Bekr, de la fraction des Sokhman, tribu des Aït Amhaouch et disciple d'Ahmed ben Naçer (et non Naçar comme ce nom est écrit partout) ses descendants prirent part aux troubles intérieurs du Maroc et aujourd'hui encore. Sidi 'Ali bel Mekki Amhaouch, le représentant de cette famille, affilié aux Derqaoua, excite les Berbères contre nous. Le rôle des Ahançal a été plus exclusivement religieux; le plus ancien fut Sidi Sa'id Ahançal, disciple d'Abou Mohammed Salah, patron de Safi et disciple lui même du célèbre Abou Midian (Bou Medine) enterré à El 'Eubbad, près de Tlemcen. Un de ses descendants, nommé

comme lui Sidi Sa'id, reçut à Damiette, au retour du pèlerinage, le *ouard* du cheikh Sidi 'Isa el Djonaidi, et, rentré au Maroc, bâtit chez les Aït Metrif une zaouyah où il mourut le 1^{er} de redjeh 1114. D'après la *Salouat el Anfâs*, il aurait été enterré à Dila', mais celle-ci avait été détruite par Mouley Rachid en 1079. — TRENGA, *Contribution à l'étude des coutumes berbères*. Ce chapitre traite de la naissance, de la circoncision, de la coupe des cheveux, du mariage et des funérailles. — E. LÉVI, *Moulai Buchta'l Khammar*, reproduction d'un article paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (septembre-octobre 1917). — COURSIMAULT. *La Ttatta*, Alliance qui existe entre certains groupes des Zemmours; primitivement, elle était individuelle; depuis, elle n'existe plus que collective. Trois légendes sont destinées à montrer que le membre d'un groupe ne peut nuire, même volontairement, à celui d'un autre groupe uni au sien par la *Ttatta*. — BEN DAOUD, *Notes sur le pays Zaïan*. Renseignements sur une tribu insoumise dont le chef est un certain Moha ou Hammou, et réduite à la dernière misère : son centre était Khenifra, aujourd'hui occupé par nos troupes. En ce qui concerne l'enseignement religieux, il est à peu près nul : Les *tolba* sont des Chaouia, généralement méprisés et qui finissent comme épiciers ou charlatans. L'article se termine par les prophéties de Sidi Bou Bekr, ancêtre de Moha Ou Hammou sur la conquête du pays par les chrétiens. — BIBLIOGRAPHIE. BOUALI et G. MARÇAIS, *Histoire des Beni Merin intitulée Rawdat en Nisrin*. Les auteurs de la traduction ont tiré du texte tout le profit possible et ont bien mis en valeur toutes les indications qu'il apporte. Des notes abondantes donnent au lecteur, à propos de chaque personnage nommé dans la *Rawdat en nisrin* ce que nous savons par ailleurs de sa carrière : on conçoit ce que ces renseignements supposent de patientes et minutieuses recherches. C. R. par HENRI BASSET.

Fasc. IV, BRUNOT, *Jeux d'enfants à Fez*. La seconde partie d'un de ces jeux intitulé « La Sauterelle salée » rappelle la randonnée de la « Chanson de Bricou ». E. LÉVI. *Une liste des surnoms populaires des tribus Djebalah*. Chacune des tribus des Alas est désignée par un sobriquet emprunté à un nom d'animal et qui lui fut appliqué, dit-on, par un chérif derqaoui des Beni Zeroual, du nom d'Abou't Tiour; il aurait vécu il y a un siècle environ. Il est probable que ces qualifications sont plus anciennes. — ABÈS, *Monographie d'une tribu berbère, les Aït Ndhir (Beni M'ir) (suite)*. Il est à remarquer le peu d'attachement que cette tribu, comme les Zaïan, montrent pour l'Islam. Le jeûne est peu pratiqué; le *taleb* ne jouit que de peu de considération; les confréries religieuses n'ont qu'un nombre infime

d'adhérents; il n'existe que trois ou quatre zaouiah dont les fondateurs se disent d'origine idrisite : celle des Aïth ben Seba', celle des Regraga et celle de Sidi 'Abd et Selâm. Cet article très important se termine par la traduction de plusieurs 'or/ (correspondant aux qanouns kabyles) en usage dans plusieurs tribus de la région. Les gens de la zaouyah des Regraga prétendent descendre de Sidi Ouasmi (lisez Ouasmin) dont la zaouyah-mère est à Marrakech. Sur ce dernier, patron de la montagne voisine de Mogador, cf. Doutté, *En tribu*, p. 236, 330-361; Erckmann qui l'appelle Sidi Ouachmi Regregui, *Le Maroc moderne*, p. 107; De Segonzac, *Au cœur de l'Atlas*, p. 415.

Tome III, 1918.

Fasc. I, AIMEL, *Le palais d'El Badi' à Marrakech et les mausolées des chorfa Saa'tiens*. Description des ruines du célèbre palais d'El Badi', construit par le cherif Mouley Ahmed el Mansour edz Dzehebi. — HERBER, *Poupées marocaines*. Article intéressant pour le folk-lore, sur les différentes sortes de poupées et les superstitions dont elles sont l'objet. Généralement, on leur attribue, et pas seulement au Maroc, une influence néfaste. — E. LÉVI, *Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus djebalah de la vallée moyenne de l'Ouerghah*. Ces tribus sont des agriculteurs qui ont conservé le calendrier julien. Le pouvoir de la *harakah* (bénédiction) est attaché à la terre aussi bien qu'aux saints. La cérémonie de l'*istisqa* (rogation pour la pluie) existe aussi chez eux quoique la coutume la prohibe chez les Fichtala : ce n'est pas comme ailleurs une cuillère habillée en poupée, c'est une planche revêtue d'un costume de femme et parée de mouchoirs et de colliers. Un certain nombre de fêtes saisonnières passent pour être d'origine chrétienne : ainsi celles du jour de l'an (*hâgouz*), de l'*ansrah*, qui est la principale de l'année. La fête musulmane du 'Aïd el Kebir, est accompagnée d'un carnaval composé de quatre groupes : les Ktâmah, les Gââouah, les Juifs, les sangliers et les chameaux : celles du 'Aïd es Sghir et du Mouloud sont également célébrées.

ASIATIC REVIEW

Nouvelle série. T. III-IV, 1^{er} semestre 1914.

Janvier. G. D. TURNER, *The ominous quiet of Persia*. Les considérations sur la situation prépondérante de la Russie en Perse ont été démenties par les événements. — BALDWIN SANDS, *Turkey after the War*. Même observation. — BIBLIOGRAPHIE, *The Diwan of Zeb un Nissa*. Traduction par MAGAN LAL et JESSIE DUNCAN MACDONALD de cinquante ghazels persans com-

posés par Zeb un Nissa, fille aînée d'Aureng Zeb, qui vécut de 1639 à 1689; ces poésies sont pénétrées d'idées soufites. C. R. par A. R. B. S. — H. C. LUKACH, *In the Fringe of the East*. On remarquera surtout la description de Damas C. R. par E. A. R. B. — LOTI, *Turkey in agony* trad. par BALDWIN SANDS; VON DER GOLTZ, *Der Jungen Türkei Niederlage*. La cause de la défaite de la Turquie dans la guerre balkanique est qu'à ce moment elle se trouvait prise entre l'ancien et le nouveau régime. L'auteur conseille à la Turquie une capitale pour mieux dominer le monde musulman. C. R. par B. S.

Février. AUBREY HUBERT, *Turkey and the Sicilian Vespers*; considérations turcophiles qui n'ont plus aucune valeur maintenant. — BIBLIOGRAPHIE. WILLIAM MILLET, *The Ottoman Empire*. Conclusion exacte en dépit du compte-rendu anonyme : la Turquie a cessé d'être un état européen. — *The Truth about Balkan War*.

Mai : CHARLES ROSHER, *Morocco in the melting-pot*. Article déclamatoire et sans valeur. — H. BEVERIDGE, *The memoirs of Shah Tamasp*. A propos de la publication de ces mémoires par le colonel Poillot, l'auteur en donne un aperçu et en fait ressortir l'importance. Shah Tamasp régna en Perse de 1524 à 1576.

Nouvelle série T. V, 2^e semestre 1914.

Juillet. BIBLIOGRAPHIE. Hughes. *A Dictionary of Islam*. Excellente réimpression.

Août. Th. BARCLAY, *England und Islam*. Les sympathies de l'Angleterre sont du côté des chrétiens en Orient, mais elles doivent céder à ses intérêts. — R. L. N. JOHNSTON, *Morocco and euphemisms of the Press*.

Octobre. MARMADUKE PICKTHALL. L'auteur cherche à démontrer contre toute vraisemblance que les Jeunes-Turcs n'étaient pas des pro-Germains. On pourrait dire que leur attitude lui a donné un démenti complet si lui-même croyait ce qu'il écrivait.

Novembre, *The betrayal of Turkey*. Cet article fait justice des erreurs plus ou moins volontaires du précédent. — *Turkey and the Moslems*, manifeste adressé par S. H. Agha Khan et d'autres souverains indiens aux musulmans de l'Inde contre la Turquie et ses alliés. — SENTHED, *Turkey at the parting of ways*. L'intérêt de la Turquie était au moins de rester neutre, sinon de se ranger du côté des alliés, mais l'alliance de l'Allemagne et l'action des Jeunes-Turcs ses complices, ont entraîné le pays dans une guerre désastreuse. — CRESWELL, *Indian Domes of persian origin*. — POLLEN, *Quatrains of 'Omar Khayyam*. Traduction métrique de 25 quatrains. Elle n'est ni meilleure ni pire que la foule des autres. — BIBLIOGRAPHIE. MOORE, *Persia and*

the Balkans. Etude de première main sur les régions traversées par le Transcontinental Express.

Nouvelle série T. VI, 1^{er} semestre 1915.

Janvier. H. L. *The sultanate of Egypt*. L'article montre l'intérêt qu'a la civilisation à enlever l'Égypte à un souverain vassal des Turks et des Allemands. — POLLEN, *Quatrains of 'Omar Khayyam* (suite). — BIBLIOGRAPHIE. CHARLES LUKACH, *The city of Dancing Dervishes*. Livre intéressant. C. R. par J. — MARMA DUKE PICKTHALL, *With the Turk in War Time*. C. R. anonyme et insignifiant où l'auteur du livre n'est pas jugé comme il le mérite.

Février. SYAD HASSEN, *England, Turkey and the Indian Mahomedans*. Il signale les manœuvres de certains agents nationalistes en Égypte. — POLLEN, *More Quatrains of 'Omar Khayyam*. — BIBLIOGRAPHIE. CLAYTON SEDWICK COOPER, *The man in Egypt*. Livre d'un observateur judicieux qui, s'il n'a pas résolu l'énigme de l'Égypte, l'a néanmoins consciencieusement étudiée.

Avril. POLLEN, *Quatrains of 'Omar Khayyam* (suite). BIBLIOGRAPHIE. BROWNE, *The Press and Poetry of modern Persia*. Ouvrage complet et intéressant comme on pouvait l'attendre de cet orientaliste.

Mai. H. M. LION, *The life and Poetry of sheikh Harun 'Abdullah, a Turkish poet*. L'auteur plaide la cause de la poésie turque à laquelle il attribue une haute valeur. C'est une opinion qui lui est personnelle et qui ne repose que sur un goût particulier. On ne trouvera pas dans la stérile abondance de la littérature turque des poètes comme Firdaousi, Nizâmi, Hâfiz, Djâmi, 'Omar Khayyâm pour ne parler que des Persans. — POLLEN, *Quatrains of 'Omar Khayyam* (suite).

Nouvelle série T. VII, 2^e semestre 1915.

Juillet. VINCENT A. SMITH, *Akbar, the Great Moghul*. Esquisse exacte de la biographie de ce souverain, mais l'auteur ne paraît avoir utilisé que celles des sources orientales qui ont été traduites. On ne voit pas en effet figurer dans la bibliographie de la p. 56-57 la *Zobdat et tawarikh* de Nour el Haqq, le *Dabistân el madzâhib* de Mohsin Fani et parmi les occidentaux, l'ouvrage capital de M. de Noer, *Kaiser Akbar* qui a pourtant été traduit en Anglais, non plus que les différents articles de Miss Beveridge. Cette lecture est suivie d'une discussion sur les tendances d'Akbar. — POLLEN, *Quatrains of 'Omar Khayyam* (suite). — BIBLIOGRAPHIE. *The Diwan of Inayat Khân*, traduction en vers par M^{lle} JESSIE DUNCAN WESTBROOK d'un recueil de poésies soufites et publiée par la *Soufi Publishing Society* dont nous apprenons ainsi l'existence. — *On alphabe-*

tical list of the Feasts and Holydays of the Hindus and Muslims. Les notes seront utiles, mais l'impression pourrait être meilleure.

AOÛT. POLLEN, *Quatrains of 'Omar Khayyam* (suite). — VINCENT A. SMITH, *Akbar, a reply*. Réplique à quelques critiques de H. Beveridge sur l'article précédent.

OCTOBRE. BIBLIOGRAPHIE, *The poem of M'otamid, King of Sevil-la*. Traduction en vers, mais non sur l'original, de quelques poésies d'El Mo'tamid par M^{lle} DULCIE LAURENCE SMITH.

NOVEMBRE. TYRREL, *Great Britain, Turkey and Germany*. Tableau très sommaire des relations entre ces trois peuples. — H. BEVEIDGE, *Some account of Silhadi otherwise Salâh uddin (Saladin) a Rajpute renegade and of history of Gujarate entitled The Mirat Sikandari*. L'auteur disculpe le chef Rajpoute, Silhadi, qui se fit dans la suite musulman, d'avoir trahi son souverain et parent, Ranasanga de Chitor, à la bataille de Kanwâ et d'avoir ainsi amené la victoire de Babour. L'auteur du *Mirat Sikandari* était un Goudjarati, du nom de Sikandar, fils de Moḥammed, ou Manjhu, bibliothécaire de l'empereur Humayoun : son ouvrage a été lithographié à Bombay en 1871, traduit médiocrement par Dawson et E. Bayley et un peu plus exactement par Fazl ullah Lutfullah (Bombay, 1899). Le style est obscur quoique moins que celui du *Tarikhi Bekadur Shahi* aujourd'hui perdu, qui lui a servi de modèle ainsi qu'un *Tabaqat Akbari* de Nizam uddin, copié par Ferichtah. L'article se termine par quelques détails historiques sur Silhadi, appelé le Sardanapale de l'Orient.

Nouvelle série T. VIII, 1^{er} semestre 1916.

JANVIER. MILLS, *Muhammad's Huris anticipad in Avesta in more exalted form*. Il aurait fallu rapprocher les passages traduits de l'Avesta des données du Qoran. — BIBLIOGRAPHIE, 'OMAR KHAYYAM, *Quatrains*, trad. POLLEN. Cette traduction donnée est plus fidèle que celle de Fitz Reginald qui a répandu d'une façon extraordinaire dans le monde anglais la réputation du mystique persan. C. R. par OLIVER BAINBRIDGE. — MARK SYRES, *The Caliph's last Heritage*. Cet ouvrage d'une allure brillante, est remplie d'une haine avouée par l'auteur contre les Arméniens et les Yézidis : ses sympathies sont uniquement acquises aux Kurdes et aux autres races sauvages de meurtriers de femmes et d'enfants. C. R. par F. S. SCATCHED.

FÉVRIER WITHWORTH, *Hindus und Muhammedans*. Appel à l'union des deux communautés dans l'Inde.

AVRIL. E. MONTET, *The study of semitic Orientalism during the War (1914-15) and French Islam*. — SIR EDWIN PEARS, *The truth about the Turk*. Réfutation de l'apologie des massacres de

l'Arménie par Marmaduke Pickthall. — BIBLIOGRAPHIE, Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire* C. A. favorable par L. M. R. — JACOB, *Perfumes of Araby*. Renseignements intéressants sur les croyances, les coutumes, les récits des indigènes de l'hinterland de 'Aden C. R. par C. I. W.

Mai. THACKERAY, *The Battle of Buxar*, Reproduction d'un article du *Journal of the Calcutta Historical Society* (juillet-septembre 1910) sur la bataille de Buxar, par E. C. DE COSSON. Cette bataille fut livrée en octobre 1764, par l'armée anglo-indienne contre celle du nawâb d'Oudh, Chodja eddaoula, et celle de Mir Qâsim, conduite par le Français René Madec. Cette victoire livra aux Anglais toute la région d'Allahabad, d'Oudh, de Benarès et de Lucknow.

BIBLIOGRAPHIE. DAICHES, *Lord Kitchener and his work in Palestina*. C. R. par C. — MUIR, *The Caliphate, its rise, decline and Fall*. Ouvrage recommandable à tous égards.

Nouvelle série. T. IX-X, 2^e semestre 1916.

Juillet. BIBLIOGRAPHIE. EDWIN PEARS, *Fourty Years in Constantinople*. L'auteur signale les atrocités commises par les Turks et leurs alliés complices, les Kurdes, et les crimes commis par 'Abd ul Ilamid : on ne s'explique pas la note indulgente qui termine le compte rendu fait par L. L. M. — HENRY M. LEON, *Cheïkh Harun Abdullah, Turkish poet and mystic*. Étude sur la vie et traduction des vers d'un derviche turk de l'ordre des Mevlévis. Éloge très chaleureux du livre par J. P.

AOÛT. MARMADUKE PICKTHALL, *The truths about the Turks*. L'écrivain, turcophile et germanophile, essaie en vain de protester contre le jugement de sir Edwin Pears sur ses tendances. — H. BEVERIDGE, *A poem by Firdausi's Nephew*. Le poème de Bahmanama serait l'œuvre de Maulana Mas'oud Madjoudji, composée en 495 hég. d'après la *Rauzat ul Tahirtn*.

Nouvelle série. T. XI, 2^e semestre 1917.

Mai. BIBLIOGRAPHIE. SNOUCK HURGRONJE, *Mohammedanism*. Éloge de ce livre écrit par un de ceux qui connaissent le mieux l'islam et qui sait être impartial en ce qui concerne son fondateur. — HUBBARD, *From the Gulf to Ararat*; MURGES MOORE, *From Moscow to the Persian Gulf*. Ces deux livres se liront avec intérêt.

Nouvelle série. T. XII, 2^e semestre 1917.

Juillet. BIBLIOGRAPHIE, *El Motahhar, Le livre de la Création et de l'histoire*, éd. et trad. HUART. L'ouvrage d'El Motahhar est surtout une compilation mais il jette de nouvelles lumières sur certains points de biographie, d'histoire littéraire et de pensée religieuse. L'auteur se place au point de vue strictement orthodoxe, mais on voit qu'il a étudié les doctrines des Mani-

chéens, des Guèbres, des sectateurs de Mazdak et de Babek. C. R. par T. W. ARNOLD.

Août. BIBLIOGRAPHIE. JABOLINSKY. *Turkey and the war*. Suivant l'auteur, la cause réelle de la guerre déchaînée par l'ultimatum de l'Autriche à la Serbie, aurait été l'ambition de la future domination de l'Asie Mineure. C. R. par H. C. W. — Mrs MÆR HASSAN ALY, *Observations on the Mussulmauns of India*. Cette réimpression par M. Crooke, d'un ouvrage depuis longtemps épuisé, rendra des services. Malgré ses défauts, il nous représente, avant ses changements, un monde aujourd'hui transformé. C. R. par T. W. ARNOLD. — DRAYCOTT, *Mahomet, founder of Islam*. L'auteur n'a pas consulté les sources; il ignore la religion du prophète elle-même et ce qui a été écrit de fondamental sur l'islam. C. R. par T. W. ARNOLD.

Octobre. L. M. R. *Akbar, the Great Moghul*. Résumé de la biographie du célèbre empereur à l'occasion du livre de Vincent A. Smith qui le présente comme le plus grand monarque asiatique des temps modernes. L'auteur cite des faits qui atténuent ce jugement. — H. BEVERIDGE, *The attempt to poison Babur*. Récit d'une tentative d'empoisonnement de Babour, neuf mois après la bataille de Panipet, le 21 décembre 1526.

Novembre. BIBLIOGRAPHIE. E. MONTET, *Études orientales et religieuses*. Éloge de ce recueil.

Nouvelle série T. XIII-XIV, 1918.

Janvier, BIBLIOGRAPHIE. MAULVI MEHEMMED ALI, *The holy Qur-ân*. Texte, traduction et commentaire. Le traducteur appartenant à la secte des Ahmadia, est un moderniste à sa façon. Il ne croit pas, comme le commun des Musulmans, qu'à Jésus on substitua un homme (Judas) qui fut crucifié à sa place, mais qu'il guérit de ses blessures, fut emporté à Kachmir où il prêcha et mourut de sa mort naturelle. Son tombeau y est connu sous le nom de Yus Asaf en Nebi et est situé à Khan Yar Street, à Srinagar. Nous avons déjà les fantaisies de Noto-vitch¹ qui faisaient passer les trente années de la vie cachée de Jésus-Christ au Tibet. Là, il aurait reçu les enseignements bouddhistes qu'il porta ensuite en Palestine. Voici maintenant qu'il termine sa vie au Kachmir! Légende pour légende, autant conserver celle des Musulmans orthodoxes, qui avait au moins une conclusion morale, la punition de Judas. On voit par cet exemple, et il y en a un grand nombre, ce que vaut l'exégèse de ces modernistes. C. R. par H. L. — EL 'IZZI, *Anthologie of arabic verses*. Édition par I. B. YAHUDA, d'un recueil de poésies arabes, allant des temps du paganisme jusqu'à El-

1) *La vie inconnue de Jésus-Christ*. Paris, 1894, in-18 jés.

Arradjâni. L'auteur du recueil mourut un an avant la prise de Bagdad par les Moghols. C. R. par T. W. ARNOLD. — SNOUCK HURGRONJE, *The Revolt in Arabia*. Des critiques sur des points de détail. C. R. par D. S. M.

Février-avril. MONTEFIORE, *The Capture of Jerusalem*. Importance de cette conquête par le général Allenby au point de vue moral. — BIBLIOGRAPHIE. PEARS, *The life of Abd ul Hamid*. L'auteur, tout en ne dissimulant rien des crimes de l'assassin impérial, reste fidèle à la conception surannée du khalife représenté par le sultan en vertu de la prétendue cession d'un Abbaside. Le dernier mémoire de M. Nallino a fait justice de cette erreur.

Octobre. BIBLIOGRAPHIE. MARMADUKE PICKTHALL. *Palestine and Syria*. C. R. par L. M. R. — BROWNE, *Material for the Study of Babi Religion*. Éloge mérité de ce livre.

ATHENÆUM.

1914. Premier semestre.

N° 4508, 21 mars 1915. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*. Les mystiques chrétiens ne peuvent s'étonner que leurs plus profondes émotions et leurs plus secrètes aspirations se retrouvent chez les mystiques musulmans du moyen âge, ce qui n'a rien de surprenant puisque le mysticisme donne satisfaction aux aspirations communes à toutes les religions théistiques. Au reste, il est à remarquer que l'enseignement du Prophète s'est singulièrement modifié en passant chez les Soufis. Ceux-ci sont théosophistes ou panthéistes ou monistes, tandis que Moïammed était un sévère monothéiste. Ce petit livre n'est d'ailleurs qu'un aperçu de l'ouvrage que le Dr Nicholson prépare depuis vingt ans sur l'histoire du mysticisme oriental. — DOZY, *A history of the Moslems in Spain*. Cette traduction par FR. GRIFFIN STOKES de l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* est plutôt une traduction libre qu'une version littérale, mais elle n'en sera lue qu'avec plus de plaisir : d'un autre côté, des notes additionnelles augmentent la valeur de l'ouvrage.

N° 4509, 28 mars 1914. MARMADUKE PICKTHALL. On voit par le compte rendu que Marmaduke Pickthall est un fanatique qui attribue aux Turks toutes les qualités : l'histoire et les événements de la dernière guerre lui ont donné un démenti formel. — On y lit des phrases comme celle-ci : « La Turquie est la tête actuelle d'un mouvement progressif qui s'étend à travers l'Asie et le nord de l'Afrique. Elle est l'unique espoir

du monde musulman ». L'auteur du compte rendu aurait pu être plus sévère pour un ouvrage qu'on croirait signé par un Allemand. La seule excuse de l'ouvrage et de l'article est qu'ils ont été écrits avant la dernière guerre. — *The Rise of the Saracens und the Foundation of the Western Empire*. L'administration byzantine n'est pas appréciée à sa valeur; l'admiration du paganisme germanique est exagérée; l'ouvrage a d'ailleurs les qualités d'une histoire générale.

N° 4512, 18 avril 1914. ETHEL BROWN, *The New-Tripoli*. Ce livre qui paraît être d'un témoin impartial, racontant ce qu'il a vu, est apprécié avec acrimonie par l'auteur anonyme de l'article. Sa prétention d'arabisant n'est nullement justifiée par les corrections qu'il a cru devoir faire : ainsi il corrige *barca fecum* en *el bâqi fikum* (la forme correcte serait *el barakah fikum*)¹. Le reste à l'avenant.

N° 4516, 14 mai 1914. SIDNEY WITHMANN, *Turkish Memory*. Souvenirs plus ou moins exacts d'un journaliste américain turcophile, grand admirateur d'Abd ul Hamid II et disposé à tout justifier, y compris les massacres d'Arménie. — WESTERMARCK, *Marriages ceremonies in Morocco*. Description exacte, par un témoin bien informé, des pratiques et des cérémonies du mariage au Maroc.

N° 4518, 30 mai 1914. Lieut. Col. REGINALD RANKING, *The Inner History of the Balkan war*. Compte rendu peu favorable d'un livre écrit par un homme consciencieux qui n'a pas dissimulé les crimes des Turks. On lit dans le compte rendu cette phrase inouïe : « Le mouvement des Jeunes Turks est animé par un nouvel idéal de tolérance religieuse ». — Miss GERTRUDE LOWTHIAN BEL, *Palace and mosque at Ukhaidir*. Les conclusions de l'auteur doivent être acceptées; le palais d'Okhaidir est un spécimen des anciens palais des Lakhmides; ceux-ci étaient un reflet de ceux des Sassanides et ces derniers eux-mêmes avaient subi l'influence de l'art byzantin.

N° 4521, 20 juin 1914. LOTI, *Morocco*, trad. anglaise; HOLT, *Morocco the Piquant*. L'auteur, quoique ayant passé une demi-douzaine d'années à Tanger, comme vice consul des États-Unis, ne connaît ni le Maroc, ni sa population.

1914. 2^e semestre.

N° 4523, 4 juillet 1914. ALBERT HOWE LYBYER. *The Government of the Ottoman Empire in the time of Sulaiman the magnificent*. Le point saillant de cet essai est l'institution d'état de l'esclavage, dérivée de l'ancienne tradition turke et de l'institution musulmane, venue de l'Arabie et de la Judée.

1) Cf. l'expression algérienne : *Allah ibdek fikum*.

N° 4524, 11 juillet 1914. Mrs COOPER. *The Women of Egypt*. Ce livre peut être recommandé au grand public comme amusant ; il n'a que peu de valeur sérieuse : un grand nombre d'erreurs prouve le peu de connaissance de l'auteur en arabe.

N° 4525, 18 juillet 1914. *The Tarikh i Guzida*, éd. BROWNE, t. II. Traduction abrégée et index. On peut regretter que M. Browne n'ait pas donné suite à son projet d'écrire un examen critique sur Hamd Allah Mustôli et son œuvre.

N° 4526, 25 juillet 1914. GOBINEAU. *Nouvelles asiatiques*. Récits pleins d'exactitude, d'humour et de charme.

1915. 1^{er} semestre.

N° 4549, 2 janvier 1915. LUKACH, *The city of the Dancing Dervishes*. Détails intéressants sur les derviches de Koniah et les différences qui les séparent des moines grecs du mont Athos. Un chapitre est consacré à la traduction de quelques historiottes de Nasr eddin Hodja qui d'ailleurs n'a rien à voir avec les derviches, si même il a existé.

N° 4555, 13 février 1911. *A variorum Omar*. Comparaison de deux éditions de la traduction du célèbre mystique persan par Fitz-Gerald, 1859 et 1879.

N° 4557, 27 février 1918. *The Ex Khedive*. Portrait peu flatté, mais exact de l'ex-Khédive d'Egypte, misérable poupée qui s'est suicidée moralement en se déclarant, en décembre 1914, contre l'Entente et les intérêts de son pays, pour plaire au prétendu nationaliste égyptien. — Miss GRACE ELLISON. *An english woman in a turkish Harem*. Les pages les plus instructives sont consacrées au mouvement féministe en Turquie.

N° 4560, 20 mars 1915. WYMAN BURY. *Arabia Infelix*. Tableau de la situation déplorable du Yémen sous la domination turke et celle de l'imâm de Sana'a.

N° 4562, 3 avril 1915. DIGBY BARKER. *Lettres from Persia and India* (1857-1859).

N° 4563, 10 avril 1915. SYKES, *A history of Persia*. L'auteur qui a vécu plus de 20 ans en Perse, connaît admirablement le pays dont il écrit l'histoire. Toutefois le chapitre de la Perse sous le khalifat et les petites dynasties est le moins satisfaisant du livre.

N° 4568, 25 mai 1915. BROME WEIGALL, *A history of Events in Egypt from 1798 to 1914*. L'appréciation du rôle joué par Bonaparte en Orient est absolument inexacte ; pour les périodes suivantes, on trouvera des détails curieux.

N° 4574, 26 juin 1915. DUGAGE, *Lettres du Maroc*. Livre pittoresque et amusant : on peut signaler en particulier ce qui concerne le roi des tolba.

Année 1915. 2^e semestre.

N° 4588, 2 octobre 1915. MUIR, *The Caliphate, its Rise Decline and Fall*. Cette édition qui est l'abrégé du grand ouvrage de Muir, revu et complété par T. H. WEIR, rendra les plus grands services.

N° 4595, 20 novembre 1915. MARK SYKES, *The Caliph's last Heritage*. Ce volume renferme d'intéressants renseignements sur les tribus kurdes, quoique l'auteur n'ait pas connu la liste donnée par Mas'oudi. Quant aux Arméniens, il distingue entre ceux des villes qui ont des tendances révolutionnaires et qui sont les causes des malheurs de ce peuple, et les Arméniens des campagnes. Il y a un certain nombre de fautes d'impression.

Année 1916.

N° 4603, Mars 1916. GIBBONS, *The Foundation of Ottoman Empire (1300-1403)*. Il combat l'opinion traditionnelle, d'après laquelle l'empire seldjoukide d'Asie-Mineure aurait été fractionné en petits états indépendants sur lesquels les Ottomans établirent leur domination avant de passer en Europe. — DWIGHT, *Constantinople Old and New*. L'auteur est un admirable cicérone versé dans les traditions et les choses locales, mais non au même degré dans l'archéologie et l'histoire.

— TH. BUZZARD, *With the Turkish Army in the Crimea and Asia Minor*. Souvenirs d'un chirurgien anglais qui prit part à la guerre de Crimée.

Année 1917.

N° 4624. Décembre 1917. LEWIS EINSTEIN, *Inside Constantinople*. Impression d'un chargé d'affaires américain d'abord favorable aux Turks; les atrocités dont il fut témoin changèrent complètement sa manière de voir.

Année 1918,

N° 4630. Juin 1918. LEO WIENER, *Contribution towards a History of Arabo-Gothic culture*. Simple annonce de ce livre bizarre.

BULLETIN DU COMITÉ DE L'AFRIQUE FRANÇAISE (1914).

Janvier. A. TURIN, *Au Territoire du Tchad*. Expédition contre les Senoussistes. Prise de 'Aïn Galakka.

Février. BIBLIOGRAPHIE. C. R. sommaire de DELAFOSSE, *Chronique du Fouta sénégalais*.

Mars. BIBLIOGRAPHIE C. R. de GAULIS, *La ruine d'un empire, Abd ul Hamid, ses crimes et ses peuples*.

Avril. *La situation actuelle du cercle de Oualata*. Renseignements sur l'Islam de cette région et en particulier sur les descendants de Moïammed el-Fadhel, dont le chef reconnu est

Cheïkh Torad, apparenté à Mouley Hiba et en même temps un de ses plus grands ennemis. — Supplément. N° 4. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. BIBLIOGRAPHIE, CL. HUART, *Histoire des Arabes*.

Mai. *Deux agitateurs marocains, Le Rogui et El-Hajjami*. Histoire d'un soi-disant chérif de la secte des Derqaoua. Si Mohammed el-Hajjami et le rogui, son associé, du nom d'El-Madani qui se donnait pour le Rogui Bou Hamara, torturé et tué par l'ancien sultan Mouley Hafid. Tous deux furent battus devant Fas en juin 1914.

Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 5 BIBLIOGRAPHIE. HOUDAS et DELAFOSSE, *Tarikh el Fettach*.

Août-décembre. R. DE CAIX. Analyse du livre de DOUTTÉ, *En tribu*.

Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX, n°s 8-12. FERRANDI *L'occupation du Borkou et de l'Ennedi*.

1915.

N°s 1 et 2. Janvier et février. A. BERNARD, *L'Allemagne et l'Islam*. Réfutation des erreurs contenues dans une brochure sans importance de Becker.

N° 3. Mars. *Les événements d'Égypte*. Histoire de la déposition d'Abbas Hilmi, Khédive d'Égypte et de son remplacement par Hussein pacha Kâmil.

N° 4. Avril. A. BERNARD, *L'Allemagne et l'Afrique du Nord*. Examen d'une brochure de Kampfmeyer, confessant que dans la grande lutte actuelle, l'Allemagne n'a rien à attendre de l'Islam dans l'Afrique du Nord ; c'est ce que les événements ont prouvé, même dans le Maroc. L'entrée de la Turquie dans le complot de l'Allemagne et de l'Autriche et sa proclamation de la guerre sainte n'ont eu aucun effet sur les Musulmans du Soudan comme le prouvent les nombreuses adresses de dévouement au gouvernement, entre autres celles de Sidi 'l-Kheir, le propre frère de Ma el 'Aineïn, des notables de Oualata et de ceux de Toubouktou dont la traduction est jointe à l'article.

N° 5. Mai. Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 5. P. MARTY, *Les Tribus de la Haute Mauritanie, Les Oulad Delim*. Monographie d'une tribu du Sahara occidental où Ma el 'Aineïn a recruté la plus grande partie de ses partisans. Ils se disent d'origine purement arabe.

N°s 6-7. Juin-juillet. Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX, n°s 6-7. P. MARTY. *Les tribus de la Haute Mauritanie* (suite). II. *Les Rquibât*. Ils disent tirer leur nom d'un marabout de la fin du xvi^e siècle qui se prétendait lui-même de souche idriside. Ils ont fournis des contingents à Ma el 'Aineïn. Parmi eux vivent des familles maraboutiques dont la principale, les Ahl Mohammed Sâlim comptent des savants, auteurs de divers

ouvrages de théologie et de droit. La Qoubbah de leur ancêtre eponyme Rguibi, est déjà mentionné par Bou'l Mogdad, *Voyage par terre entre le Sénégal et le Maroc* (*Revue maritime et coloniale*, mai 1861, p. 462).

N° 8. Août, Supplément, *Renseignements coloniaux*. N° 8. P. MARTY, *Les Tribus de la Haute Mauritanie* (fin). III. *Les Tekna*. Tribu importante au sud du Maroc dans la Mauritanie occidentale. L'islamisme y est réduit aux plus simples manifestations, ce qui n'a pas empêché la tribu de fournir de nombreux adhérents à Ma el 'Aïnein. L'auteur a rappelé la courte notice de Le Châtelier sur les Tekna : on ne doit pas oublier l'article important de Gatell, *Le Tekna et l'Oued Noun* (*Bulletin de la Société de Géographie*, octobre 1869). Parmi les saints mentionnés, Sidi el Razi (pour Ghazi) est sans doute le même dont il est question dans Erckmann (*Le Maroc moderne*, Paris, 1885, in-8 p. 106) et De Segonzac (*Au cœur de l'Atlas*, Paris, 1910 in-8) p. 615. Il est plus douteux qu'on doive l'identifier avec Sidi 'el Ghazi qui a une zaouyah à Salé (Salmon, *Notice sur Salé*, *Archives marocaines* T. III, 1905 p. 321). Le nom de Amor Omram paraît devoir restitué 'Amr ou 'Amrân (عمرو) cf. De Segonzac, *Au cœur de l'Atlas* p. 610.

N° 9 Septembre. Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX n° 9 CAMPARDOU et ANDRÉ, *Notes historiques sur Taza*. Monographie importante de Taza donnant des renseignements sur les édifices religieux et en particulier sur la grande mosquée et le lustre déjà mentionné dans le *Raoudh el Qirtas*.

N° 10-12 Octobre-décembre. Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 10-12. G. JOSEPH, *Bondoukou*. Description et histoire de la fameuse ville musulmane au nord de la Côte d'Ivoire, dont le nom serait une altération de Gotogo. Sur l'origine de ce nom (Gouïtonaneq) on raconte deux légendes. La ville aurait été fondée il y a cinq siècles, suivant d'autres, avant 1043, date de la fondation de Djenné.

1916.

N° 1-2. Janvier et février. E. A. *Sur le front marocain*. *L'action a' Abd el Malek*, Récit des débuts de tentative de djihad au Maroc par un petit-fils de 'Abd el Qâder, stipendié, par les Allemands et dont les impostures mises en lumière, tendaient à faire croire à des succès importants — *Sur le front tripolitain*. Détails sur l'évacuation par les Italiens de la région du Nefousa et de la côte et sur la défaite subie par les Senoussis et les Turks sur les frontières de la Tunisie, — *Le Maroc pendant la guerre*. Reproduction d'articles du *Times*, montrant combien peu les Allemands comprenaient la mentalité musulmane et celle du Maroc en particulier.

N° 3. Mars. E. A. *Sur le front marocain*. Continuation de l'article précédent : la défaite de Abd el Malek et la faillite du plan d'action germano-islamique.

Supplément, RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 3. BIBLIOGRAPHIE. NEHLIL, *Lettres chérifiennes*. Le compte rendu signale et met en lumière l'importance de ce livre.

N° 4. Avril. Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX n° 4. F. DE COUTOULY, *Le cercle de Kadé-Touba*. Dans cette monographie d'un cercle du Haut-Sénégal-Niger, limitrophe de la Guinée portugaise, l'auteur donne des détails peu connus sur l'introduction de l'islam, sans doute au temps d'El Hadj 'Omar, son développement et les principales confréries qui y ont recruté des membres : les Tidjanyah et les Qadiryah, et des écoles coraniques avec liste des livres de Karamokho Sankhoum, chef de l'école maraboutique de Touba : sauf quelques traités de Ma el 'Aïneïn, ils nous sont inconnus.

N° 5. Mai E. B. *Sur le front marocain*. A remarquer l'apparition dans le Rif d'un nouveau Rogui qui se donnait comme chérif idrisite, précurseur du Maître de l'heure, Mouley Mohammed el Idrisi, également ennemi des Allemands et des Espagnols, assassiné le 29 avril 1916 par les gens d'El Hadj 'Omar el Kellouchi.

Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX N° 5. LARGEAU, *Le territoire militaire du Tchad en 1913*. Récit de la défaite des Senoussis à Aïn Galakka et de leur expulsion du Borkou.

1917.

N° 3. Mars. Supplément, RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 3. R. S. *Mouley El Hiba, fils de Ma'el 'Aïneïn*. Biographie de ce célèbre agitateur de l'Afrique occidentale et de son fils.

N° 4. Avril. Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 4. R. S. *Mouley Hiba* (suite).

N° 6. Juin. Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 6. R. S. *Taroudant, Tiznit, le Tazeroualt*. La légende sur l'origine du nom de Tiznit, de l'arabe *zaniah* زانية (adultère) a été inventée par des voisins hostiles pour exprimer la ressemblance entre ces deux mots, cf. sur Tiznit la *hclation de Sidi Brahim de Massat*, texte berbère publié par Newman p. 242-246 et ma traduction, ch. vii, p. 22-24. Aucune source n'est citée pour les légendes dont est l'objet Sidi Ahmed Ou Mousa; on peut consulter sur lui Doullé, *En tribu*, p. 239, 241-242; Erckmann, *Les Maroc moderne*, p. 50, 161. Il serait intéressant de vérifier s'il peut être identifié avec Ahmed ben Mousa dont l'histoire légendaire est racontée par De Segonzac, *Au cœur de l'Atlas* p. 586-587.

1918¹.

N° 1-3. Janvier-Mars. *El Hiba et les Allemands*. Fac-similo et traduction d'une lettre envoyée par l'ambassadeur d'Allemagne à Madrid à El Hiba, fils de Ma el 'Aïnein, le 10 février 1917 et renfermant des promesses et des félicitations. Le style est rempli de formes vulgaires; le nom de Hiba lui-même est mal orthographié (هيبا) au lieu de (هبة) le document qui paraît avoir circulé sans difficultés de la part des autorités espagnoles et spécialement celles de Larache et de Las Palmas, a dû être écrit par un Européen ignorant la langue correcte. — H. STURMER, *L'Echec de la guerre sainte*. Aveu fait par un Allemand sans illusions sur l'absurdité pour l'Allemagne de faire proclamer le *djihad* contre les Alliés. L'entreprise a piteusement avorté et elle ne pouvait pas ne pas avorter : il signale parmi les agents de cette tentative des noms connus en Algérie comme Von Oppenheim et Frobenius qui ont essayé cette propagande « Tentative aussi sotte que vaine qui sera toujours sur le compte allemand de la guerre mondiale ».

RENSEIGNEMENTS COLONIAUX (n° 1-3). *Le caïd Si Abd el Moutqi*. Tableau intéressant de la vie d'un des trois grands chefs féodaux du sud du Maroc.

N° 4-6. Avril-juin. ROBERT RAYNAUD. *L'Espagne au Maroc*. Résumé des articles d'un journaliste espagnol, du nom de Cirici-Ventullo, germanophile exalté, partisan d'une alliance avec Raisouli qu'il essaie de réhabiliter dans le but d'installer l'Allemagne en Algérie et l'Espagne au Maroc. On sait qu'aujourd'hui Raisouli a jeté le masque et est en guerre déclarée avec l'Espagne. — BIBLIOGRAPHIE. BEL, *Coup d'œil sur l'Islam en Berberie*. C. R. élogieux de ce travail.

Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX. N° 4, 5, 6. BIBLIOGRAPHIE. DE PERIGNY, *Au Maroc, Fès, la capitale du Nord*. Eloges donnés à ce livre par un pseudonyme, TAJER FASI, qui aurait pu demander à l'auteur de faire connaître les sources de ses emprunts.

N° 7-8. Juillet-août. *L'action allemande au Maroc*. Cinq lettres avec reproduction photographique, l'une adressée à Er Raisouli par un secrétaire de l'ambassade d'Allemagne à Madrid, une de 'Abd el Malekk aux Mezziah, un factum de propagande, une lettre de l'agent allemand Hermann aux B. Ouaraïn et la dernière, une réponse des B. Ouaraïn aux autorités françaises qui leur offraient l'aman. Ces documents dont l'authenticité est incontestable, témoignent des agissements allemands au

1) A partir de 1914 cette revue paraît sous le titre de *L'Afrique française*.

Maroc, tandis que l'Espagne fermait les yeux. Tous ces faits sont corroborés par le discours d'un député espagnol aux Cortès dans la séance du 28 juin. — BIBLIOGRAPHIE. ARMAND-LUC, *Le droit Kabyle*.

N° 11. Novembre, *Sur le front marocain, l'affaire d'Ouazzan*. Récit détaillé des manœuvres de l'agent allemand à Larache pour amener un soulèvement des Djebalah avec le concours d'El Raisouli alors fonctionnaire aux gages de l'Espagne. Des lettres de ces deux personnages sont données comme preuves. — BIBLIOGRAPHIE: *Zouyah et Khouans senoussistes en Tripolitaine*, ouvrage publié (en italien probablement) par le Gouvernement de la Tripolitaine. — A. BERNARD, *Le Maroc*.

Supplément. RENSEIGNEMENTS COLONIAUX N° 11. DE PERIGNY. *Au Maroc, Merrakech et les ports du Sud*.

BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE
ORIENTALE.

T. XII, 1916.

WIET. *Kindi et Maqrizi*. Chaque chapitre du *Khîṭat* est un mélange de citations mises bout à bout. C'est ainsi que Maqrizi a fait entrer dans son livre plus de la moitié de l'*Histoire du gouvernement d'Égypte* en la copiant mot à mot. Dans un tableau soigneusement tracé, l'auteur donne la liste de ces emprunts. — COMBES, *Notes d'archéologie musulmane*. I. *Stèles funéraires*. Publication de 11 stèles ou fragments d'épigraphes antérieures à la dynastie Toulounide. II, *Stucs, fragments de décorations en plâtre*. Utile contribution à l'étude de l'épigraphie et de l'archéologie musulmane.

T. XIII, 1917.

G. DARESSY, *Indicateur topographique du livre des Perles enfouies*. Index raisonné et indications des noms géographiques qui se trouvent dans l'ouvrage anonyme : *Les Perles enfouies*, répertoire de chercheurs de trésors, publié, il y a une dizaine d'années, par Ahmed bey Kamal.

T. XIV, 1918.

G. DARESSY, *Indicateur topographique du livre des perles enfouies et du mystère précieux* (fin). — Le P. LAMMENS, *L'ancienne frontière entre la Syrie et le Hîjâz*. L'auteur établit que primitivement, le Hîdjâz désignait la région dont la position de Medine forme approximativement le centre géographique : la frontière arabo-syrienne passe depuis treize siècles entre Tabouk et Madain Sâlih où commence le Ouadi'l Qora. Ces renseignements appuyés sur une riche documentation où nous retrouvons l'érudition habituelle du P. Lammens, sont intéressants à

connaître aujourd'hui alors qu'il s'agit de fixer les limites du nouveau royaume arabe de la Mekke. — Le P. LAMMENS, *Les chrétiens à la Mekke à la veille de l'hégire*. Les Abyssins chrétiens, surtout esclaves, étaient nombreux à la Mekke : en dehors des textes historiques, on en a la preuve dans les termes abyssins qu'on peut relever dans le vocabulaire qoraïchite. Il s'y trouvait aussi des chrétiens coptes, syriens et grecs, soit parmi les esclaves, soit parmi les personnes de condition libre, particulièrement des commerçants, et Moïammed les fréquentait. Au reste, le christianisme de ces groupes était loin de représenter un dogme arrêté : on peut même dire qu'aucune communauté orthodoxe n'y figurait. Tous ces renseignements groupés avec le plus grand soin par le P. Lammens, et aussi, discutés avec une défiance parfois exagérée, vont à l'encontre de sa thèse première que l'islam est plutôt d'inspiration judaïque. Comme ailleurs, l'auteur cite, singulier témoignage, des vers du *Mahomet* de Bornier. Ce n'est pourtant pas dans cette tragédie qu'il a puisé des mots d'un français douteux, « une *crucifiante* tragédie », p. 208 ; « le sens de cette appellation ne doit pas être *urgé* » p. 210.

BOLETÍN DE LA REAL SOCIEDAD GEOGRÁFICA DE MADRID.

T. LVI, 1914.

2^e et 3^e semestre. ENRIQUE D'ALMONTE, *Ensayo de una breve descripción del Sáhara español*. Dans le chapitre IX, on trouve un court abrégé historique de l'islam dans le Sahara occidental, mais l'auteur ne paraît pas être au courant des publications dont il a été l'objet : on peut de plus relever des erreurs qui ne sont pas toutes des fautes d'impression ; par exemple : p. 71, note 2 Kitâb el *Isticar* (pour *El Istibcâr* ; Ibn Yâsin est appelé constamment Ben *Yâ'im* (p. 271, 272, 273, 320) ; El *Mahedi* pour El Mahdi. La traduction de 'Abd el Moumen par Servidor del *señor* est un peu libre et conviendrait plutôt à 'Abd Rabbih. Les citations arabes sont de seconde ou de troisième main par exemple, p. 271, note 1 : Abulfeda, *Géographie de Marruccos*. On trouvera cependant quelques renseignements intéressants sur les agissements de Ma el 'Ainein (p. 277-283), mais ils ne nous apprennent rien qu'on ne sache déjà. La liste des ouvrages consultés (p. 344-346) est absolument incomplète ; les auteurs arabes (sauf deux et encore dans des traductions) y brillent par leur absence. On n'y trouve pas cités par exemple, des ouvrages d'une grande importance comme la *Relation* de Sidi Brahim de Massat, ou le *Kitâb el Ouasi* d'Echchinguiti.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ ARGHÉOLOGIQUE DE SOUSSE.

1911-1913 (paru en 1915).

HANNEZO, *El Djem*. Sommaire excessivement écourté pour la partie historique. Les seuls écrivains cités pour la période arabe, et encore de seconde ou de troisième main sont *Mé Alem Ibn el Athir* (sic) l'ouvrage d'Ibn el Athir est intitulé *Kâmil*, peut-être y a-t-il une confusion entre ce dernier et le *Ma'âlim el Imân* d'Ibn en Nâdji; El Ouaqidi, En Nouaîri, l'auteur du *Kitâb el Istibçar*. El Bekri, Ez Zerkéchi, et Moïammed Sghir ben Youssef (lisez Yousof).

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER.

XIX^e année 1914.

1^{er} Trimestre. X*** *Action saharienne*. Esquisse nette et bien comprise de l'action de la France dans le Sahara. — *** *Délimitation de la Lybie* (sic pour *Libye*). Les projets d'occupation de Ghat ont été justifiés par les événements ultérieurs, l'évacuation de tous les postes de l'intérieur par les Italiens et les difficultés qui en sont nées pour la France. — GARDEL, *La liaison avec Bilma*. Renseignements intéressants sur les populations qui l'habitent. Mais il est plus que hasardeux de rattacher les Tibbous aux Berbères. — TUBERT, *La Chaouia*.

2^e trimestre. MARTIN, *Reconnaissance exécutée par les compagnies sahariennes de la Saoura dans la région de Tindjoub-Tinfichi*. — TUBERT, *La Chaouia* (suite).

3^e trimestre. LEHMANN, *L'annexe d'Ain Salah et la compagnie algérienne du Tidikelt*.

XX^e année 1915.

DEMONTÈS, *L'Algérie pendant ces dix-huit mois de guerre*. — DESPARMET, *Quelques échos de la propagande allemande à Alger*. Détails nouveaux sur les tentatives des Allemands, en s'appuyant sur le fanatisme musulman exploité par eux à l'imitation du cabotinage religieux de leur ex-empereur. On remarquera l'aventure à Blida d'un agent allemand soit disant converti à l'Islam et expulsé en 1908. — BUGÉJA, *Les Ben Ferhat*, histoire d'une grande famille de la tribu des O. Ayed des Mehhal.

XXI^e année 1916.

DESPARMET, *La Turcophilie en Algérie*. Dans un article extrêmement documenté et qui laisse au lecteur le soin de tirer les conclusions des faits qui sont exposés avec la plus grande exactitude, l'auteur fait connaître les manœuvres souterraines de

l'Allemagne et de la Turquie, sa complice, pour détacher de la France l'affection des indigènes. Le triomphe du droit n'a pas permis la réussite de ces machinations : les tentatives d'insurrection, même la plus sérieuse, à Aïn Touta, ont échoué. Mais l'histoire a été faussée et on a tenté de représenter comme une période de tranquillité, de sécurité et de prospérité le temps de la domination turke en Algérie qui fut, on le sait, l'époque de la décadence et de la barbarie. La mémoire populaire a oublié et veut oublier les mauvais traitements qu'elle reprochait jadis à la tyrannie turke et, dans ses plus modernes versions, prend la défense de celle-ci (p. 18). Il est bon que ces choses soient dites et dites par un de ceux qui connaissent le mieux la société indigène et la littérature populaire d'Alger et de Blida. — DEMONTÈS. *La Tunisie pendant la guerre*. Tableau exact, surtout au point de vue économique de la Tunisie en 1914 et en 1915. — BOURGAIN, *Cinq cents jours sous les baïes*. Récit dramatique de l'expédition au Maroc en 1911 et 1912 par un artilleur qui a pris part aux combats et particulièrement à la répression de l'insurrection de Fès en 1912.

XXII^e année 1917.

Fasc. 1. DESPARMET. *La Turcophilie en Algérie* (fin). L'auteur continue ses citations montrant l'état d'esprit de certains algériens partisans et complices des Turks, aussi bien au temps de 'Abd ul Hamid II où un poème composé par un indigène des Beni Salah, du nom de Moḥammed es Sa'ïd célébrait la future victoire des Turks et la reprise de l'Algérie par eux. Cet état d'esprit se développa à l'occasion du regrettable succès des Ottomans dans la guerre contre la Grèce en 1897 comme le montre un poème d'un algérien, nommé Ben El Mazari, employé dans une manufacture de tabac, par une qasidah composée par un lettré sans doute tunisien et par une *ghazoua* d'un musicien du Tafilàlet, nommé Ahmed et établi à Tlemcen. Tous ces poèmes sont traduits par M. Desparmet qui remarque très justement que si les Turks ont perdu leur prestige auprès des indigènes, c'est qu'ils ont été vaincus. Le démembrement de la Turquie, ou mieux son anéantissement, ramènera les esprits à un sentiment plus juste de la réalité. — BALLY. *Monographie de la commune mixte du Belzma*. Quelques renseignements historiques sur les tribus dont se composent cette commune.

Fasc. 2. GAVARD, *Rêves et combats dans les déserts touaregs*. PAYSANT, *Une guerre sainte nûle in Germany*.

XXIII^e année (1918).

Fasc. 1 JOLAUD, *Les origines de la ville de Constantine*. Dans un travail sérieux, on ne peut faire état d'une chronologie reposant sur les dates où vécurent Abraham et 'Ad : le reste est

à l'avenant. — BIBLIOGRAPHIE. RENÉ BASSET, *Mélanges africains et orientaux*; CODERA, *Estudios criticos de historia arabe*, Segunda Serie t. II Eloge de ces deux livres par A. BEL.

Fasc. 2. M^{me} BUGÉJA, *Excursion dans le Djurdjura des B. Kouffi*. Quelques légendes, malheureusement arrangées, sur l'origine du Jurjura; un géant enseveli sur les montagnes; sur la cause qui amena les B. Kouffi à jouer le rôle de sourds-muets. — DESPARMET, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja*. Suite des recherches commencées dans la *Revue africaine*. Etude bien documentée de sociologie indigène, particulièrement sur la naissance et les sept premiers jours. — BIBLIOGRAPHIE. A. BESNARD, *Le Maroc*; PAREAU, PRADIER et BESSON, *L'Afrique du Nord et la guerre*, C. R. par V. DEMONTÈS.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHE
ET D'ARCHÉOLOGIE D'ORAN.

T. XXXIV, 1914.

1^{er} Trimestre, mars. COUR, *Acte de Horm délivré à un Israélite par un sayid marocain*. Un marabout de la famille des Ziyania de Qenadsa accorde sa protection à un Israélite de la Haute Molouia, ce qui prouve que la maxime *Koull yehoudi bisayidho* (Tout Juif a son seigneur) a son application dans les régions insoumises du Maroc oriental. On peut lire dans la relation du P. de Foucauld de nombreux exemples de cette pratique qui existait déjà au temps d'El Bekri. Il est bien entendu que cet acte n'a d'effet que là où s'étend l'influence de la confrérie de Sidi Mahmed ben Abi Ziyân à laquelle appartient le marabout et sur laquelle Isabelle Eberhardt a donné des détails pittoresques. La protection s'acquiert par le sacrifice d'un taureau et au prix de certaines conditions : redevance annuelle et dépôt, à titre d'otages dans le qsar du sayid, d'une des femmes du protégé et des enfants de cette femme, enfin, serment sur la Bible. Cette pièce est particulièrement curieuse et l'on doit des remerciements à A. Cour qui l'a publiée avec tous les éclaircissements nécessaires. — BIBLIOGRAPHIE R. BASSET, *Mission au Sénégal* C. R. élogieux par A. COUR.

2^e Trimestre juin, BIBLIOGRAPHIE. G. MARÇAIS, *Les Arabes en Berbérie*. Ce compte rendu par A. COUR met en lumière l'importance de l'ouvrage.

3^e et 4^e trimestres, septembre-décembre, H. DE CASTRIES, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, *Archives et Bibliothèques des Pays-Bas*, T. III et IV. Annonce de ces volumes par F. DOUMERGUE.

T. XXXV, 1895.

PETIT, *De la frontière marocaine à Taza*. Quelques renseignements sur la population et la région. Le conte de la ruse employée pour faire lever le siège de Taza est répandu non seulement dans toute l'Afrique septentrionale, mais encore dans l'antiquité et le moyen-âge; je me bornerai à renvoyer aux notes de mon mémoire sur *la légende de Bent el Khass* (Alger, 1905, in-8, p. 23-25, auxquelles on peut ajouter, en ce qui concerne l'Afrique, la légende des Bornouans assiégeant les Kel Oui dans la montagne de Bazagam Jean, *Les Touaregs du Sud-Est*, Paris, 1909, in-8 p. 219); celle des Beni Jennad bloqués dans leurs montagnes par les Turks (Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, n° XVI, T. I, Paris, 1883, in-8, p. 223-225) celle des Berbères assiégés sur la garat Krîma (Largeau, *Le pays de Rirha*, Paris 1879, in-18 jés. p. 155-156). On remarquera, dans la légende de Taza, le rôle joué par le Sultan Noir¹.

Juin. NOEL, *Documents pour servir à l'histoire des Hamyan*. Documents traditionnels sur les origines de cette tribu, fort importants au point de vue du folklore, mais sans valeur historique.

Septembre-décembre 1915, NOEL, *Documents pour servir à l'histoire des Hamyan* (suite). — DJIAN, *Vers le Tckad* récit pittoresque d'impressions de voyage.

T. XXXVI, 1916.

Fasc. 1 mars. NOEL, *Documents pour servir à l'histoire des Hamyan* (suite). — BIBLIOGRAPHIE. R. BASSET, *Mélanges africains et orientaux*. Eloge de ce livre — VOINOT, *Les actes d'hostilité et des émigrés marocains*. Ces comptes rendus sont de A. COUR.

Fasc. II Juin. NOEL, *Documents pour servir à l'histoire des Hamyan* (fin). Le chapitre XII traite des confréries religieuses dans cette tribu. Les Hamyans sont dévôts, mais encore plus pillards, comme l'attestent divers dictons populaires. Les dix confréries entre lesquelles se partagent les fidèles, sont 1° les Cheïkhya, ordre de Sidi Cheïkh. L'aïeul du fondateur, Si Sliman bou Smaha établit sa zaouyah à Mellala chez les Hamyans qui lui firent toujours dévoués; 2° les 'Amamyah, confrérie fondée par le célèbre agitateur Bou 'Amamah qui eut beaucoup de succès dans cette tribu; les 'Amamyah sont d'ailleurs un rameau des Cheïkhya; 3° les Yousofya, de l'ordre de Sidi Ahmed ben Yousof: leurs Khouân sont nombreux chez les Chefa'a; 4° les Kerzazya; 5° les Zianya dont le siège est à Kenadsa; ses marabouts ont toujours prêché la conciliation et essayé de faire

1) Cf. sur ce personnage légendaire mon volume sur *Ne Iromah et les Traras*. Paris, 1901, in-8, p. 204-211.

régner l'ordre; 6° les Derqaouah, peu nombreux, mais remuants; 7° Les Tayibya; 8° les Kadrya; 9° les Tidjanya; 10° celle de Si 'Abdallah ben Cheikh de Guerzim. Ces quatre dernières confréries ne comptent que peu d'adeptes. Il n'existe sur le territoire de cette tribu que trois qoubbas sans importance.

Fasc. IV, septembre-décembre. BERTRAND et DELHOMME, *Notice sur El Ksar et Kebir et la région des Khlott*. La religion de la population consiste plutôt dans le culte des saints que dans l'adoration de Dieu. On trouve au moins 130 qoubbas et marabouts sur le territoire de la tribu. Les plus célèbres sont Mouley 'Ali Bou Ghaleb, né en Espagne au vi^e siècle de l'hégire, mort à El Ksar dont il est le protecteur¹ et où il a son tombeau ainsi que sa sœur Lalla Fatma El Andalousya; Sidi M'bârek b. 'Amrân enterré sur les bords du Loukkos et réputé pour guérir la stérilité², Mouley Bou Selham dont on célèbre annuellement la fête par un pèlerinage et des réjouissances³. Dans un mémoire spécial⁴, ce serait un chérif idriside dont le vrai nom aurait été Si Embârek (Mobârek). Aurait-il été confondu avec le précédent?

T. XXXVII, 1917.

Fasc. 11 juin : GALINIER, *Les B. Mathar de Ras el 'Aïn* (Berguent). Depuis plusieurs années, l'influence religieuse des marabouts de Guefait a sensiblement diminué au profit de ceux appartenant à la tribu elle-même, comme les O. Tâher, les O. Sidi 'Abder Rahman⁵, et surtout des marabouts de Kenadsa

1) Cf. sur lui Michaux-Bellaire et Salmon. *Les tribus arabes de la vallée du Lekkous*, *Archives marocaines*, t. IV, 1905, fasc. 1, p. 25.

2) Cf. Michaux-Bellaire et Salmon. *Les tribus arabes de la vallée du Lekkous*. *Archives marocaines*, t. IV, 1905, fasc. 1, p. 21, 40; t. VI, 1906, p. 344-345. Peut-être est-il le même que Si Embarek b. 'Amrân, protecteur des poissons de la source de 'Aïn ou Macet entre Mogador et Marrâkech cf. Doulté, *En tribu*. Paris, 1914, in-8, p. 320-321.

3) Sur les relations de ce saint avec Lalla Maïmouna Tagenaout, Sidi Tayyâr et sa fête, cf. G. Charmes, *Une ambassade au Maroc* (Paris, 1897, in-16 jes.), p. 72-73; Jean du Taillis. *Le Maroc pittoresque* (Paris, s. d., in-8), p. 192-194; Michaux-Bellaire et Salmon. *Les tribus arabes de la vallée du Lekkous*, *Archives marocaines*, t. IV, fasc. 1, p. 49; t. VI, p. 355-374; Es Selaoui, *Kitâb el Istiqṣâ*, Le Caire, 2 v. in-4, 1312 hég., t. II, p. 155.

4) Une opinion sur Mouley Bou Selhâm, in *Archives marocaines*, t. XV, fasc. 1, p. 184.

5) Cf. sur l'ancêtre de cette famille, Si Tâher b. Mahi, originaire des Flittas, mort en 1799, Gaquière, *Berguent*, *Bulletin de la Société de Géographie et d'archéologie d'Oran*, t. XXXIII, 1913, p. 30-31.

dont un représentant, Sidi Daoud, qui vivait, dit-on, au v^e siècle de l'hégire et faisait des miracles à une qoubbah près de la zaouyah de Ben 'Aïssa'. Tous les ans, on célèbre une fête autour de la qoubbah de Sidi 'Abd-el Qâder el Djilâni, à un endroit où il aurait fait sa prière. Il faut citer aussi la petite tribu maraboutique des Chorfa, chassés du Tafilalet pour un meurtre commis sur un fils du marabout. Si Ahmed bel Hâbib, chassés également pour un autre meurtre, de Tiout où ils s'étaient réfugiés et enfin venus au Maroc.

Fasc. III, septembre-décembre. NOEL, *Documents historiques sur les tribus de l'annexe d'El Aricha*. Des renseignements intéressants, mais des choses inutiles. Il était superflu, par exemple, à propos d'une tribu se disant idriside, de donner dans le chapitre III une histoire des successeurs de Moḥammed, d'autant plus qu'il s'y trouve de nombreuses erreurs : 'Omar n'était pas le gendre du Prophète : 'Ali b. Abou Tâleb (et non b. Taleb), n'était pas le descendant *direct* du Prophète : c'était son cousin et son gendre ; Abou *Bekeur* (*sic* pour Abou Bekr) ne conquiert pas l'Égypte : 'Othman ne pénétra pas dans le nord de l'Afrique jusqu'au détroit de Gibraltar : Hasan ne fut pas empoisonné par un fils de Mo'aouyah ; il n'y a jamais eu de bey à Tlemcen : le nom d'imâm n'était pas donné dans l'origine au chef suprême de la religion. Partout des graphies inexactes : *Ommiades* pour *Omayyades* ; *Abbou Djaffar* pour *Abou Djafar* ; *Meriuan* pour *Merouan* ; *Driss* pour *Idris*, *Ilaoussine* pour *Hosain*. En particulier, la généalogie de 'Abd el Qâder Sidi Cheikh, p. 277) donnée à titre de curiosité est émaillée de fautes qu'il serait trop long de relever. Une famille des Idrisides se serait établie au Dj. 'Amour environ vers 980 ap. J.-C. (?), aurait converti les populations berbères, vécu parmi elles, souvent en guerre, surtout avec le seigneur de Taouiala. Les O. Nehâr descendaient de Zaïd Nehar ?) un des principaux personnages de cette tribu, né en l'an 1500 (?) Il est donc impossible qu'il ait épousé au commencement du xv^e siècle Lalla Safia, tante du célèbre marabout Sidi Cheikh. Leur fils, Sidi Yahya, serait parti vers l'Ouest et se serait installé dans le pays des B. Snous. On raconte, à propos de sa mort arrivée en 1610 la même légende que pour Sidi Cheikh : son corps est placé sur sa jument qu'on laisse aller à l'aventure : on l'enterre à l'endroit où elle s'arrête¹. L'auteur passe ensuite au Angad (Tamzdekt n'est pas Oudjda), et aux tribus voisines, B. Snoussen, Mehaïa, B. Bouzeggou et termine par quelques

1) Cf. sur lui Gaquière, *Berquent*, p. 31.

2) Cf. les exemples cités dans mon ouvrage sur *Nedromah et les Traras* p. 33-34, note à propos de Sidi Ahmed el Bedjaï.

mots sur les O. Sidi Cheïkh, qui ne renferment absolument rien de nouveau; ce travail contient des données intéressantes, mais il est déparé par trop de fautes. — BIBLIOGRAPHIE. DUMAS, *Le héros des séances de Harri* Œuvre d'érudition, fort bien écrite et qu'on lit avec plaisir. C. R. par A. COUR.

T. XXXVIII, 1918. 1^{er} et 2^e fasc. NOEL, *Documents historiques sur les tribus de l'annexe d'El Aricha* (suite), ch. VII, *Les Oulad Nehar et les Angad à l'époque de l'émir 'Abil-el-Ka ter*. Histoire des débuts de ce dernier favorisé par la conduite du général Desmichels dont l'incapacité et l'aveuglement touchaient à la trahison. Heureusement, il fut remplacé par Bugeaud dont les actes, et surtout ceux du général Bedeau, réparèrent les fautes antérieures. Ch. VIII, *Les Oulad Nehar et les Angad à l'époque de la domination française*. Continuation de la lutte à laquelle se mêlèrent les O. Sidi Cheikh Gheraba. C'est une suite de récits de vols à main armée, de pillages, d'assassinats, de tentatives de soulèvements aux moindres occasions paraissant favorables jusqu'à la grande révolte organisée par les O. Sidi Cheikh.

3^e et 4^e fasc. NOEL, *Documents historiques sur les tribus de l'annexe d'El Aricha* (suite), ch. IX. Continuation de cet important travail qui nous initie aux détails de ces luttes de frontière dont nous ne connaissions que les grandes lignes. Ces détails, exacts et précis, éclairent souvent des points obscurs.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

1914.

Février-mars. HÉBRARD, *Les monuments seldjoukides de Konia*. Relevé d'un certain nombre de monuments, palais, mosquées, medresés, élevés à Koniah pendant les XII^e-XIII^e s. — SLOUSCH, *Résultats historiques et épigraphiques d'un voyage dans le Maroc oriental et le grand Atlas*. Un certain nombre de manuscrits dont l'un paraît être un roman pseudo-historique; peu de documents épigraphiques; ils nous apprennent, ce que nous savions déjà, qu'antérieurement aux émigrations espagnoles amenées par la persécution, il y avait déjà eu au Maroc des Juifs indigènes, c'est-à-dire des descendants de Berbères convertis au judaïsme. — Présentation par M. CLERMONT-GANNEAU du tome V (2^e fasc.) et du tome VI des *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*. — BONNEL DE MÉZIÈRES. *Notes sur ses récentes découvertes*. Exploration du site de Ghana qui pourrait être identifié avec Koumbi. Indication de manuscrits historiques recueillis dans le voyage de Oualata à Goumbou.

1916.

Janvier-février. Présentation avec éloge par M. H. CORDIER, de l'ouvrage de R. BASSET, *Mélanges africains et orientaux* et par le Secrétaire perpétuel des *Lettres chérifiennes* de NEHLIL.

Décembre. CL. HUART, *Les légendes épiques de la région de Ghazna*, Étude sur le *Guerchasp-Namè* d'Ali Ahmed el Asadi, né dans la ville de Tous, la patrie de Ferdaousi dont il compléta le *Châh-Namè* par des suppléments empruntés à la geste iranienne. Le poète fait plusieurs allusions qui témoignent du désir de faire rivaliser les héros de l'Irân avec ceux des conquêtes musulmanes : telles sont par exemple les expéditions en Ifriqyah, dont la capitale est Qairouân, en Chine et jusqu'en Espagne.

1917.

Mars-avril. Présentation par M. H. CORDIER d'un volume intitulé *Khalis Sidq Muslimi Ifriqya* (Loyauté des Musulmans d'Algérie), par le Secrétaire perpétuel d'un volume des *Annales* d'Abou'l Mahâsin ibn Tagri-berdi.

FOLKLORE.

T. XXV, 1914.

Septembre. BRENDA Z. SELIGMANN, *On the origin of the egyptian Zar* (avec 2 planches). Nouveaux renseignements sur les cérémonies du Zar, d'après le volume de Niya Salima (M^{me} Ruchdi-Pacha), *Harems et Musulmans d'Égypte*. L'auteur voit la possibilité d'une double origine du Zâr : l'une d'Abyssinie, l'autre du Soudan : ce seraient les esclaves noirs qui l'auraient importé en Égypte.

T. XXVI, 1915.

Septembre. M. W. HILTON-SIMPSON, *Some algerian superstitions among the Shawia-Berbers of the Aures Mountains and their nomads neighbours*. Ces nomades dont il est question font partie des communes mixtes de 'Aïn Toula et d'El Kantara et des O. Zian : ceux-ci prétendent être venus de la Saguiat el hamra. La plus grande partie des superstitions a trait aux djinns, au mauvais œil contre lequel on se protège par des amulettes variées. Contre le mauvais sort, on a recours aux charmes ; ce sont surtout les femmes qui les pratiquent et fabriquent aussi les philtres. La cérémonie pour appeler la pluie au moyen d'une cuillère couverte d'étoffes et promenée par les petites filles existe aussi dans l'Aouras. La divination par les omoplates des moutons tués pour la fête de l'Aïd el Kebir, la sorcellerie et surtout la médecine magique — les maladies étant considérées comme l'œuvre de mauvais esprits — sont employées par les Chaouias. C'est une bonne contribution au folk-lore de l'Algérie.

T. XXVIII, 1917.

Septembre. BIBLIOGRAPHIE. M^{me} HASSAN ALI. *Observations of the Mussulmans of India*. Réimpression par W. CROOKE, avec des notes et une introduction, de ce livre intéressant sur la société musulmane de l'Inde, écrit par une Anglaise mariée à un indigène. C. R. par VINCENT A. SMITH.

Décembre. BIBLIOGRAPHIE. Miss LUCY GARNETT, *Balkan home-life*. Livre excellent et instructif. C. R. par W. CROOKE.

T. XXIX, 1914.

Décembre. W. S. BLACKMANN, *The Rosary in Magic and Religion*. Quelques pages sont consacrées à l'emploi du chapelet chez les Musulmans. Elles pourraient être plus développées.

LA GÉOGRAPHIE.

T. XXIX, 1914.

M. CORTIER, *A travers les vilayets d'Asie mineure*. Récit très sommaire d'un rapide voyage à travers l'Asie mineure. quelques mots sur Qonieh, Qaisarieh, Sivas, Amasia et Samsoun. Si résumées qu'elles soient, ces notes, car ce n'est pas autre chose, renferment des erreurs, la secte des derviches Bektachis a été plus étudiée que ne le croit l'auteur et les événements ont donné un singulier démenti à l'éloge qu'il fait des Jeunes Turcs.

T. XXXII, 1918.

N° 1 JOUANNIN, *La Mésopotamie pendant la guerre*. Quelques renseignements sur les Arabes Montafik et sur les Sabiens : la légende prétend que chez les premiers, une fille de cheïkh ne peut épouser que celui qui a tué un lion ; or, il y a longtemps que les lions ont disparu de la Mésopotamie. Quant aux Sabiens, il n'est pas exact de les considérer comme une secte demi-chrétienne et demi-musulmane. Relation sommaire des campagnes des généraux anglais Townshend et Stanley Maud, de Bagdad et de la région.

GIORNALE DELLA SOCIETA ASIATICA ITALIANA.

T. XXVI, 1913-1914.

1^{re} partie. BIBLIOGRAPHIE. FRACASSI, *Il Corano*. Texte arabe et traduction italienne. L'auteur a travaillé avec trop de précipitations : sa traduction, tout en ayant la prétention d'être littérale, est cependant mêlée de gloses explicatives. Elle aura besoin d'être revue et corrigée ; alors, elle rendra des services. C. R. par F. SCERBO.

2^e partie. BIBLIOGRAPHIE. JACKSON et YOHANNAN, *A Catalogue*

of the Collection of Persian manuscripts including also some turkish and arabic, presented to the Metropolitan Museum of Art, New-York. Ces manuscrits sont ornés de miniatures dont quelques-unes sont du plus célèbre artiste persan, Behzâd. Les grands auteurs de la littérature persane y figurent : Firdaousi, Nizâmi, Sa'di, Djelâl ed din Roumi, Amir Khosrau, Hâfiz, Djâmi. — Un manuscrit en ture oriental contient les œuvres de Mir 'Ali Chir Newâi, et un en arabe est une magnifique copie du Qorân, ornée par Ibrahim sultân, neveu de Tamerlan. C. R. par P. E. PAVOLINI.

DER ISLAM.

T. V, 1914.

Fasc. I. T. MENZEL, *Das höchste-Gericht*. Traduction analytique de deux pamphlets dirigés contre 'Abd ul Hamid II et désignés tous deux sous le nom de *Mehkemé-i-Kubra* le premier attribué à Mohi eddin bey. Dans le premier, le jugement dernier a commencé : tous les souverains de la Turquie, depuis Ertoghroul et Otman jusqu'à 'Abd ul 'Aziz, viennent successivement, les uns étaler leurs exploits, les autres confesser leurs fautes. Après eux, le Prophète s'adresse à 'Abd ul Hamid II et lui reproche ses crimes, sa lâcheté, sa cruauté, son avarice : à la fin, l'assemblée réclame pour le sultan la peine capitale. Le second, qui paraît avoir été inspiré par le premier, décrit une vision dans laquelle l'abaissement de la Turquie et le rôle de 'Abd ul Hamid sont l'objet de violents reproches. Il est à remarquer que, tandis que l'auteur prend à partie l'Autriche et la Bulgarie, il ne dit rien du servage dans lequel l'Allemagne tenait la Turquie sous 'Abd ul Hamid, comme plus tard sous la tyrannie des jeunes Turks et d'Enver pacha. — J. HOROVITZ, *Zur Muhammad-legende*. Les paroles de Jean Damascène, appuyées sur le Qorân (sour. XVII, 95), prouvent qu'à l'époque où il vivait (première moitié du VIII^e siècle de notre ère) la croyance aux miracles attribués au Prophète n'était nullement un article de foi généralement adopté. M. Horovitz cherche à déterminer l'époque à laquelle s'établit cette opinion. Il énumère d'abord les miracles rapportés par les plus anciens auteurs, ils dérivent d'anciennes légendes arabes sur les *Kahins*, des récits juifs, des évangiles et des livres apocryphes des chrétiens : on y reconnaît aussi des éléments zoroastriens et bouddhiques, ceux-ci venus par l'intermédiaire du christianisme. L'introduction de cet élément merveilleux était trop récente au I^{er} siècle de l'hégire pour que les théologiens musulmans pussent en faire état dans une réponse à Jean Damascène. M. Horovitz

vitz étudie ensuite l'origine de la parole attribuée au Prophète devenue proverbiale en Occident : Si la montagne ne va pas à Mahomet, c'est Mahomet qui ira à la montagne. L'origine de cette maxime en Europe est une anecdote attribuée à Si Djoha. Par une ingénieuse conjecture appuyée sur des exemples, l'auteur voit dans l'anecdote de Si Djoha une parodie de la légende d'après laquelle Mohammed convertit Rokânah et celle-ci est de provenance chrétienne. — LEHMANN et PEDERSEN, *Der Beweis für die Entstehung im Koran*. La résurrection du corps était une des croyances les plus difficiles à faire admettre aux Qoraïchites païens; Mohammed y insiste souvent et donne comme exemple la renaissance de la verdure desséchée sous l'influence de la pluie. Cet argument fut souvent employé par l'Ancien Testament, les docteurs juifs et les Pères de l'Eglise : on le trouve aussi dans le Boundehech. On pourrait voir dans la doctrine musulmane une influence zoroastrienne, mais ces derniers documents sont d'une date trop récente et postérieurs à la conquête musulmane du pays, en sorte qu'on ne peut en faire état. — WENSINCK, *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung*. Les rites de la purification ont pour la plupart une origine juive et l'auteur examine en détail les particularités de cet emprunt. — BECKER, *Steuerpacht und Lebenswesen*. Étude approfondie sur la propriété foncière au début de l'Islam et sur les concessions de terre; à l'origine, les bénéfices n'étaient pas d'ordre militaire : les fiefs de cette nature n'apparurent que plus tard. — GRAEFE, JACOB, KAHLE et LITTMANN, *Der Qarad*. Les montreurs de singes existèrent de bonne heure dans l'Islâm; on trouve un passage significatif dans une pièce de Hassân b. Thâbit. Les auteurs citent des fragments des séances d'El-Hamadzâni, d'Ibn Danyal et de pièces modernes qui contiennent de curieux renseignements sur cette industrie. — BIBLIOGRAPHIE, E. MEYER, *Ursprung und Geschichte der Mormons mit Excursen über die Anfänge des Islams und des Christenthum*. C. R. détaillée par PEDERSEN-HESS. — *Weitere Bemerkungen zu Euting's Tagebuch einer Reise im Inner-Arabien*. Explication d'un certain nombre de termes spéciaux dans la relation d'Euting. — JACOB, *Bemerkungen zur Schanfara's Lamyyat el 'Arab*, fasc. 2.

W. H. T. GAIRDNER, *Al Ghazâlî's Mishkât al Anwâr and the Ghazâlî-Problem*. La *Mishkât el Anouâr*; récemment publiée au Qaire, est un opuscule dans lequel Ghazâlî était soupçonné d'avoir exprimé sa véritable doctrine, celle qui était réservée à un petit nombre d'initiés. Il n'en est rien. Le problème de savoir ce qu'était dans sa pensée la foi absolue musulmane est encore insoluble. C'est la conclusion à laquelle arrive M. Gaird-

ner après avoir soigneusement étudié la question et en particulier le rapport d'Ibn Tofaïl et de la *Michkât*. — JUYNBOLL, *Die Sarikat Islam-Bewegung auf Java*. Ce mouvement, d'abord économique et dirigé contre les Chinois, devint bientôt religieux et s'affirma comme une renaissance de l'Islam, ou plutôt du fanatisme musulman. Il a été défendu par Sayid 'Abd Allah b. 'Abd Allah qui veut lui conserver un caractère religieux et pacifique. Dans le monde arabe, l'opinion a hésité d'abord, mais a fini par considérer ce mouvement comme entièrement orthodoxe. — NOELDEKE, *Die Tradition über das Leben Muhammads*. L'auteur fait les plus sages réserves sur le procédé hypercritique du P. Lammens, tout en rendant justice à son érudition et à son information. Des suppositions, des hypothèses souvent mal fondées ne doivent pas détruire l'histoire vraie. Cette mise au point par un orientaliste auquel on ne pourra refuser le don de la critique était nécessaire. On ne peut que s'associer à sa conclusion : combien l'histoire de sa vie (Mohammed) nous a été transmise d'une façon plus historique que celle de Jésus, pour ne rien dire de Bouddha et de Zaratoustra ! — WIET, *Une inscription d'un vizir des Ikhchidites*. Il s'agit d'un fragment d'inscription dont le texte complet, donné par Maqrize (*Khitat*, II, 135) est le plus ancien spécimen de *ouaqf* en Egypte et le mouvement épigraphique le plus ancien pour sa date, après l'inscription de la mosquée d'Ahmed b. Touloun. — RUSKA, *Cassius Bassus Scholasticus und die arabische Version der griechischen Landwirtschaft*. — F. SARRE, *Die Kleinfunde von Samara und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9 Jahrhunderts*. Importantes découvertes pour l'histoire de la céramique et du verre. — E. HERZFELD, *Mitteilungen über Arbeiten der zweiten Kampagne von Samarra*. Recherches topographiques et fouilles : reconstitution du palais d'El-Djaousaq. — BIBLIOGRAPHIE. H. LAMMENS, *Le Berceau de l'Islam*. Cet ouvrage joint à une-immense lecture une connaissance approfondie des Arabes eux-mêmes : toutefois l'auteur n'est pas impartial. ce qui lui était difficile peut-être, vis-à-vis de Mohammed et de ses premiers auxiliaires ; il éprouve et avec raison, de la sympathie pour les Omayyades : quelques observations sur des points de détail. Quoiqu'il en soit, ce livre apprendra beaucoup. C. R. par NOELDEKE. — A. WESSELSKI, *Der Hodscha Nasr-eddin*. C. R. détaillé par T. MENZEL qui fait de cet ouvrage un éloge mérité. L'existence de Nasr eddin, que la tradition fait vivre à la fois à la cour du sultan seldjoukide 'Ala eddin III et à celle de Timour-lenk, me paraît toujours plus que douteuse. — KERIMEE HANOUM, *Marboulé, die Erzählerin*. Ce drame n'a rien d'oriental, ni les personnages, ni le ton, ni

les détails. C. R. par MENZEL. — DORIS REECK, *Im Reiche des Islam*. Recueil de huit nouvelles, esquisses et récits qui ont un caractère plus réel d'authenticité, mais qui ne sont pas exempts d'erreurs. C. R. par MENZEL. — HORTEN, *Anmerkungen zu Islam III* 404-409. Réponse à la critique faite par MASSIGNON de l'ouvrage *Die philosophischen Systeme der speculativen Theologen im Islam*. — KARL WERNZINGER, *Die Bektaschi Klöster Phrygiens*. — GRAEFE, *Einiges über die Haši-Rauchen*. — GRAEFE, *Schech 'Ali Yûsuf und die Anfänge des Mu'ayad*. — ABU'L BARAKAT IBN EL ANBARI, *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer* éd. par WEIL. Cette édition mérite tous nos éloges. C. R. par BERGSTRÆSSER. — HORTEN, *Die Metaphysik von Averroes*. L'auteur du C. R., T. J. DE BOER, relève une série de traductions fausses. — C. BECKER, *Karstedt's islampolitische Aufsätze*. Eloge de ces travaux sur le droit musulman dans ce qui fut l'Afrique orientale allemande. — KRITISCHE BIBLIOGRAPHIE.

JOURNAL ASIATIQUE.

XI^e série T. III, 1914 (1^{er} semestre).

Janvier-février. — BIBLIOGRAPHIE, JENKINS, *Ibrahim pacha, grand vizir of Suleïman*. Biographie de ce personnage qui, de simple esclave d'origine grecque, devenu grand vizir, conduisit les armées turques devant Vienne, Bagdad et Tebriz et mourut étranglé sans motif par l'ordre du sultan. Il est regrettable que l'auteur, favorable à l'organisation musulmane, le soit jusqu'à se montrer partisan de l'esclavage. Quelques corrections de traduction. — BEHA OULLAH, *L'Épître au fils du Loup*, trad. Dreyfus. L'introduction renferme des détails intéressants sur les contestations entre le behaïsme et les Bâbis qui prirent parti pour Çoubh-i-Ezel contre son demi-frère Behâ Oullah. En ce qui concerne la traduction, il y a lieu de corriger un certain nombre d'erreurs dans les notes. — AL HUIWIRI, *The Kashf al Mahjub* trad. par Nicholson. C'est le plus ancien texte persan sur le soufisme, composé par 'Ali b. 'Othman de Ghaznah mort en 465 ou 469 hég. Ses dix traités dont l'un était consacré à expliquer la doctrine d'El Hallâdj sont tous perdus, excepté le *Kach el mahdjoub* qui contient un exposé des bases du mysticisme et une partie biographique consacrée aux principaux saints de l'islam. — IBN ASKAR, *La Daouhat en Nâchir* trad. par GRAULT. Cette traduction sera utile pour l'histoire du Maroc, mais elle contient un grand nombre de fautes relevées dans l'article. Ces comptes rendus sont de HUART. — A VISSIÈRE *Etudes sino-mahométanes* (2^e série). Renseignements impor-

tants sur les progrès de l'islamisme en Chine. C. R. par PELLIOT.

Mars-avril. R. BASSET, *Chronologie des rois de Harar*. — FAURE BIGUET et DELPHIN, *Les séances d'El Aouali* (suite). — BIBLIOGRAPHIE, *Casanova et la fin du monde*. Les preuves du paradoxe d'après lequel la fin du monde était considérée comme devant arriver du vivant de Mohammed ayant été renvoyées à un volume qui n'a pas paru, l'auteur du compte rendu de borne à relever un certain nombre d'erreurs de texte. — MINORSKY, *Materialy dlia izerjenia-persidskoi sekty tiouti istiny i Ali-ilakhi*. Renseignements nouveaux et importants sur une secte persane qui pourrait être en contact avec les Nosairis de Syrie et dont Gobineau et Joukovski avaient parlé d'une façon très incomplète. Elle admet sept incarnations de la divinité. Le texte persan traduit ici est le *Ser-Enjam* appelé aussi *Kitâb i Sendjemar* ou *Kitâb i tchehar Melek*, du nom des quatre anges qui sont pour ces sectaires : Mustafâ Dawoudan, Hazret i Dawoud, Benyamin et Pir i Mousé Wezir, correspondant aux quatre anges de la voie mystique : Nosair, Qanber, Selmân et Hazret e Mohammed et aux quatre anges de l'Islam orthodoxe Azra'îl, Mikail, Djebrâ'îl, Israfil. — LEONE CAETANI, *Chronographia islamica*. Ce second fascicule va de l'an 23 de l'hégire à l'an 43. Ces comptes rendus sont de HUART.

Mai-juin 1914. GAUDEFROY-DEMOMBYNES. *Marocain Mellah*. Ce nom qui désigne le quartier des Juifs dans les villes marocaines était celui d'un des territoires sur lesquels les Mérinides construisirent Fas el Djedid. — BIBLIOGRAPHIE, *Mission en Mésopotamie*, T. II. Ce volume est consacré à la topographie de Bagdad et à la description d'un certain nombre de monuments de cette ville. Quelques rectifications. — L. BOUVAT, *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*. Livre intéressant sur une famille dont la chute fut célèbre en Orient et en Occident. — MAGHIR LAL et JESSIE DUNCAN WESTBROOK, *The Diwan of Zeb-un-Nissa*. Traduction du diwan persan inédit de la fille du Grand Moghol, Aurengzeb, née en 1639, morte en 1689. — MAHMOUD FADHY, *La doctrine musulmane de l'abus des droits*. — BRUNO, *Le régime des eaux en pays musulman*. — MASSIGNON, *Kitâb Tawasin* (même C. R. que dans la Revue critique 1914, 2^e série, n^o 2). P. CASANOVA, *L'Enseignement de l'arabe au Collège de France*. — PELTIER, *Le livre des ventes du Çah'ih' d'El Bokhari*. Un assez grand nombre de corrections. — MARTIN, *Géographie nouvelle de l'Afrique du nord* : id. *Précis de sociologie de l'Afrique du nord*. L'auteur des comptes rendus, aurait pu être plus sévère pour ces deux derniers ouvrages. Il remarque, il est vrai, que les connaissances de leur auteur en matière arabe sont insuffi-

santes et pourtant M. Martin est un ancien interprète militaire. Ces comptes rendus sont de HUART.

XI^e série, t. IV, 1914 (2^e semestre).

N^o 2 septembre-octobre. — FAURE BIGUET et DELPHIN. *Les séances d'El Aouali* (suite). — AMÉLINEAU, *Les derniers jours et la mort du Khalife Merouan II*. Ce dernier fut tué à Abousir Defetnou, altéré par des fautes de copistes, en Daouatoun, et non à Abousir Kourides. — BIBLIOGRAPHIE. LAMMENS, *Le berceau de l'islam*, t. I. Cet ouvrage se compose de deux parties : la géographie du Hildjâz et un tableau des mœurs des Bédouins; il suppose un labeur considérable et de vastes lectures. Quelques observations de détail. — DJURDJI ZAIDAN, *Tarikh adab el loghat el 'Arabyah* t. III. Les orientalistes d'Europe pourront puiser maints détails dans cette histoire de la littérature arabe. — DELAFOSSE, *Chronique du Fouta Sénégalais*. Cet ouvrage qui n'a pas de valeur historique pour la période ancienne, présente de l'intérêt pour la période contemporaine : il va jusqu'au moment de l'occupation du Fouta par la France. — *Rasâil el Belâghah*, publiés par MOHAMMED KURDALI, 2^e éd. Recueil d'opuscules classiques arabes : Ibn el Modabbir. Ibn el Qarih, Aboul 'Ala el Ma'arri, Ibn ech Charaf el Qaïrouâni, Ibn Qotaibah. Rachid eddin Watwat, l'extrait de la charte d'Ardéchir; Ibn Djarrah er Rab'i. Ce sont de beaux modèles de style correct et dépourvu d'emphase. — RACHID EDDIN, *Djami' et Tawarikh*, t. II éd. BLOCHET : c'est le résultat d'un travail considérable qui nous donne enfin une édition critique de Rachid eddin. — VIOLLET, *Fouilles à Samarra et en Mésopotamie*. Le plan des constructions est d'origine persane, mais la décoration est de provenances diverses, sassanide et égyptienne. — IBN MISKAWAYH, *The Tajarib el Uman*, t. V, publié par LEONE CAETANI. C'est la reproduction du manuscrit de Sainte Sophie, malheureusement très défectueux. — MAHMOUD FAHMY, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*. Bon ouvrage, malgré quelques erreurs de détails. — ABU'L MAHASIN IBN TAGHRIBERDI, *Annales*, t. III, part 1, n^o 1 éd. par W. POPPER. Ces comptes rendus sont de HUART. — MICHAUX-BELLAIRE, *Quelques tribus de montagnes de la région du Habt*. Cet ouvrage est une mine de renseignements pour la plupart inédits. On regrette seulement l'absence d'un index, C. R. par L. BOULARD.

N^o 3, novembre-décembre 1914. HUART. *Trois actes notariés arabes de Yarkand*. Ces trois documents sont datés, le premier de 489 hég. (1096) sous Haroun Bogha Tanqatch Ilik Qara Khân, à qui fut dédié le *Koudat koubilk*; le second, de 505 h. (1112) et le troisième de 508 hég. (1114). Ils montrent à quel point la loi musulmane dominait dans le bassin du Tarim; les ventes

de propriété se faisaient devant le juge musulman qui rédigeait l'acte en arabe, et en donnait lecture en le traduisant en turk oriental. — HUART, *Le ghazel heptaglotte d'Abou Ishaq Hallâdj*. Pièce de poésie tirée du Diwan d'Ahmed Abou Ishaq de Chiraz mort en 827 (1424) ou 830 (1427) et publié d'une manière incomplète à Constantinople en 1303 h. Il a trait à la cuisine et renferme des distiques en arabe, en turk, en hindoustani, en chirâzi, en hamadâni, en kurde et en persan. Il faut remarquer que le poète persan Sa'di n'est pas l'auteur de poésies en hindoustani, comme l'avance Huart, d'après Garcin de Tassy. Comme l'a démontré Sprenger, elle sont d'un Sa'di natif du Dékhan. — BIBLIOGRAPHIE. G. FERRAND. *Relations de voyages et de textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême Orient* t. I. Un certain nombre de corrections qui, d'ailleurs, n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage. — A. ELLIS et EDWARDS. *A descriptive list of the Arabic manuscripts acquired by Trustees of British Museum*. Addition importante à la collection qui existait déjà. — DOUTTÉ, *En tribu*. C'est un beau volume qui vient accroître notre documentation sur le Maroc. Il est regrettable d'y trouver des imperfections de style. — G. DEMORGNY, *Les institutions de police en Perse*. Ces leçons nous donnent à la fois un aperçu de l'état actuel de l'organisation de la police et un plan de réorganisation pour l'avenir. Ces comptes-rendus sont de HUART. — DURAND et CHEIKHO. *Elementa grammaticae arabicae*. Réimpression de cet excellent manuel. C. R. par J. PÉRIER.

XI^e série, T. V. 1915 (1^{er} semestre).

Janvier-février. CASANOVA, *Une date astronomique dans les épîtres des Ikhwan es Sâfâ*. Cet ouvrage aurait été rédigé entre 414 et 427 h. — LAMMENS, *Une visite au šaiḥ suprême des Nosairis Haïdaris*. Récit intéressant d'une excursion faite en 1903 à Gillyya, résidence du cheikh 'Abdallah, le chef religieux suprême de tous les Haïdaris des vilayets d'Adana, de Haleb et de Beyrout pour la partie septentrionale. Ces Nosairis sont ennemis des Turks. Si peu musulmans qu'ils soient, les croyances chi'ites occupent une place considérable dans leurs traditions. — BIBLIOGRAPHIE. ABU'L MAHASIN IBN TAGRI BERDI, *Annales* T. VI, part. 1, n^o 1. C. R. par CL. HUART qui signale un certain nombre de fautes typographiques.

Mars-avril 1919. NAU. *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens*. Un manuscrit syriaque nous a conservé le récit d'une entrevue que le patriarche jacobite eut avec l'émir 'Amr ben El'As en Syrie, le 9 mai 639 (an 18 de l'hég.). Document important pour l'histoire de l'appui que les conquérants musulmans trouvèrent à l'origine chez les populations

hérétiques, Nestoriens et Jacobites, persécutées par les Grecs orthodoxes. La conquête s'en trouva grandement facilitée. L'anecdote citée en note p. 329, d'après deux écrivains syriaques, Michel et Bar Hebræus, se retrouve en arabe. On en attribue le récit à Motalammis lui-même cf. Abou'l Faradj el Isbahâni, *Kitâb el Aghâni*. T. XXI, p. 294-295; Ibn Qotaïbah. *Kitâb ech chi'r* p. 87 : Maidâni, *Proverbes*. T. I. p. 352. Elle a passé ensuite dans les traditions populaires, et c'est Behloul qui en est le héros¹.

XI^e série, T. VI, 1915 (2^e semestre).

Juillet-août : BIBLIOGRAPHIE. E. BROWNE, *The Press and Poetry of modern Persia*. Tableau intéressant du mouvement suscité dans la presse persane par la révolution du 9 août 1906, avec un certain nombre de pièces de circonstance et des détails sur les poètes contemporains leurs auteurs. Comme complément, une utile chronologie de la révolution persane depuis la période préparatoire jusqu'à la clôture de la seconde assemblée nationale en 1911. — G. DEMORGNY, *Les institutions financières en Perse*. Ce livre pourra être un guide sûr pour le gouvernement de l'Irân, si jamais celui-ci a la liberté et la ferme volonté de faire sortir le pays de l'ornière où il est embourbé. On sait que grâce aux intrigues allemandes et à la faillite russe, il en est plus éloigné que jamais. — HORTEN, *Mystische Texte aus dem Islam*. — HAMET, *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*. Il y aurait beaucoup plus à reprendre dans cet ouvrage que ne l'a fait l'auteur de l'article. — HUGON, *Les Emblèmes des Reys de Tunis*. Renseignements curieux sur les monnaies et surtout sur les étendards de Tunisie. Quelques corrections de traduction. — RAUX, *Histoire du Bossu*. Texte persan tiré des *Mille et une Nuits*, corrections d'un grand nombre de fautes d'impression ou autres. — MASSIGNON, *Quatre textes inédits*. Publication importante, mais une certaine quantité d'erreurs. — LOUFT I PACHA, *Code du grand Vizirat*. Edition par le P. Cheikho de la traduction en arabe de l'ouvrage du grand vizir de Solaïman : le texte turk avait déjà été publié avec une traduction par Tschudi. — Sir LYALL, *The Diwans of 'Abid ibn al Abras and 'Amir ibn al Tofail*. — MAQRIZI, *El mawa'iz wa l'ibar* éd. WRET. Quelques corrections à un volume qui méritait plus d'éloges. Ces comptes rendus sont de HUART.

Septembre-octobre. LAMMENS. *L'attitude de l'islam primitif en face des arts figurés*, Le Qorân, suivant l'opinion de l'auteur

¹) Meissner, *Neuarabische Geschichten aus dem 'Iraq*. Leipzig, 1903, in-8, p. 74.

ne s'adressait qu'au Hidjâz où le paganisme figuré n'avait pas le développement artistique qui existait dans le Yemen et surtout en Égypte et dans le monde grec. L'auteur a raison de dire que la polémique contre les images cultuelles est peu de chose en comparaison de celle des Pères de l'Église. Il aurait pu ajouter que les Pères de l'Église, surtout de l'Église latine, étaient des iconoclastes : ce n'est pas là un titre de gloire. En dehors de ce qui est d'importation étrangère (cf. la légende de Hobal), la religion pré-islamique de la péninsule (il serait plus exact de dire du Hidjâz), relevait entièrement du fétichisme. Celui-ci a encore laissé des traces importantes dans l'islam, tout monothéiste qu'il affecte d'être, par exemple l'adoration de la pierre noire. La théorie du monothéisme des races sémitiques, chère à Renan, est une fois de plus convaincue d'erreur. Il en résulte qu'au temps de Mohammed et au premier siècle de l'hégire, d'après le Qorân, la haine portée aux images n'existait pas et n'avait pas surtout cette forme religieuse développée par le fanatisme des siècles suivants, en dépit des altérations et des inventions de la sonnah. A maintes reprises, le P. Lammens montre que l'islâm postérieur diffère beaucoup de l'islâm primitif : c'est une remarque qui s'applique à d'autres religions. Pourquoi illustrer un travail scientifique comme le sien par des vers du *Mahomet* de Bornier ? Pourquoi pas du *Mahomet* de Voltaire ? En tout cas, ce n'est pas dans Bornier qu'il a trouvé des expressions comme *Vinculer* pour enchaîner. Sa conclusion me paraît chimérique. « En renonçant à son aversion injustifiée pour les arts figurés, l'islâm ne ferait donc que sacrifier des préjugés, trop longtemps funestes à l'évolution de l'art arabe. » On ne ramènera pas plus l'islam au premier siècle de l'hégire que l'Église chrétienne aux temps apostoliques. — BIBLIOGRAPHIE. ASIN PALACIOS, *La mystique d'al Gazzali*. Il est impossible de résumer plus élégamment et plus clairement les idées qui ont cours dans les ordres religieux musulmans dont les pensées directrices sont restées si longtemps inconnues. C. R. par HUART. — G. MARÇAIS, *Les Arabes en Berbérie*. Tableau exact et complet de la situation de la Berbérie avant l'invasion hilalienne ; histoire détaillée de cette invasion et de ses funestes résultats ; telle est l'œuvre dans laquelle M. Marçais nous présente « avec une grande clarté de méthode, dans un style élégant et simple, l'une des questions les plus ardues, les plus complexes de l'histoire si touffue, si troublée de notre Afrique du Nord musulmane » C. R. par A. BEL. — DJUVARA, *Cent projets du partage de la Turquie*. Cet ouvrage n'a pas seulement un intérêt de curiosité, il est appelé à figurer sur la table de tous les diplo-

mates qui ont, *ex officio* à traiter des affaires de l'Orient, aujourd'hui plus que jamais. C. R. par HUART.

Novembre-décembre : BIBLIOGRAPHIE. MARCEL COHEN, *Le parler arabe des Juifs d'Alger*. Bon travail qu'il était nécessaire de faire avant la disparition ou au moins la modification de ce dialecte. — ANNETTE BEVERIDGE, *The Memoirs of Babur*. Nouvelle traduction qui est un progrès sur les précédentes, malgré de nombreuses fautes de transcription et d'impression. — STORREY, *The Fakhir of al Mufaddal*. Bon et utile travail. Ces comptes rendus sont de HUART.

XI^e série T. VII, 1916 (1^{er} semestre).

Mars-avril BIBLIOGRAPHIE. HENRY BAERLEIN *Abul 'Ala. the Syrian*. La biographie, reposant sur la correspondance publiée par Margoliouth, est la partie principale de ce petit volume où l'on ne trouvera pas de renseignements sur les idées philosophiques. Il est d'ailleurs d'une lecture agréable et attachante.

XI^e série, T. VIII, 1916 (2^e semestre).

Août-septembre. BLOCHET. Inventaire de la collection de *manuscripts musulmans de M. Decourdemanche*. Liste d'un certain nombre de manuscrits arabes, persans et turks, légués à la Bibliothèque Nationale de Paris. On y remarque un recueil des œuvres astrologiques d'Aḥmed b. Moḥammed es Sindiari (arabe n° 6686) : le n° 6712 (arabe) est donné comme le début de l'original arabe des contes des *Quarante Vizirs*, Il eût été nécessaire d'indiquer moins sommairement sur quoi se fonde cette attribution : l'original arabe sur lequel a été faite la traduction turke de Cheïkh Zâdeh étant, jusqu'ici, considéré comme perdu. S'agirait-il d'un remaniement arabe du *Livre de Sindibad* qui a été le noyau de celui des *Quarante Vizirs*? On peut mentionner encore les deux ouvrages de Mirza 'Abd el Qâder Bedil, traité de soufisme et metthnewi (suppl. persan 1848) ; un recueil d'opuscules sur le soufisme (suppl. persan 1851) ; deux exemplaires du *Raouzet es Sâfa* de Mirkhond (suppl. persan n° 1860-1863).

Novembre-décembre.

BLOCHET. *Inventaire de la collection de manuscrits musulmans de M. Decourdemanche* (fin). On peut signaler la version turke de Tabari (supplément turk 1317-1318) l'Histoire universelle (*Djami'ussier*) de Moḥammed Tahir ibn Cheïkh Nour Allah et Todjibi, dédiée au sultan Moḥammed III (supplément turk 1322), l'histoire des poètes ottomans de Kinali zadeh (supplément turk 1362), le *Diwan* de 'Abd el Aḥad Efendi en Nouri es Siwasi (supplément turk, 1364) ; le *Diwan* de 'Alai Efendi, composé de pièces mystiques, historiques et bachiques. Un index des titres et des noms d'auteurs termine cet utile inventaire.

P. LAMMENS, *Les Ahâbiš et l'organisation militaire de la Mecque*. Le territoire sacré n'était pas peuplé que de marchands qoraïchites : on y voyait aussi des *outlaws* de toute provenance, reniés par leurs tribus et qui mettaient leur épée et leur absence de scrupules au service de qui les payait. Ils formaient les cadres des mercenaires esclaves ou hommes libres, désignés sous le nom d'*Ahâbich*. Le P. Lammens voit dans ce nom le pluriel de *Ohbouch*, synonyme du collectif *Habach*. Or les Abyssins, ou plus exactement les Ethiopiens, servirent de gardes aux souverains de l'Océan Indien et de la mer Rouge : l'auteur cite les roitelets du Yémen. A un passage d'Abou Tamhan, cité p. 44, on peut joindre celui d'Aous ibn Hadjar (*Diwân* XXIII, 10). C'est à tort qu'en plusieurs endroits, il emploie le mot nègre comme synonyme d'Abyssins, c'est-à-dire d'Ethiopiens. Pour ce que nous appelons « nègres », au moins ceux de l'Afrique orientale, les Arabes se servaient du mot *zindj* pl. *zoncudj*. Le vers d'Imrou' l Qaïs (X, 9), indique seulement que le mot *مشمش* désigne des gens de couleur brune. Plus tard, on rougit d'avoir eu des Ethiopiens pour auxiliaires, mais comme on ne pouvait contester le concours des Ahâbich, on chercha l'origine de ce nom dans celui du problématique Habachi où aurait eu lieu une convention entre les nomades confédérés des Qoraïchites. L'organisation militaire de la Mekke est ingénieusement comparée à celle de Carthage qui ne se défendait qu'avec des mercenaires. Lorsque les cadres des Ahâbich eurent été gagnés par le Prophète, la conquête de la Mekke eut lieu sans difficulté. — BIBLIOGRAPHIE. IBN EL ÇAÏRAFI, *Code de la Chancellerie d'État* trad. par H. MASSÉ. Très bonne traduction d'un texte qui nous fait connaître l'organisation et la vie intime des bureaux administratifs d'Égypte pendant la période fatimite. — Ch. MONCHICOURT, *L'expédition espagnole contre Djerba en 1560*. Travail intéressant, quoique les sources turques n'aient pas été consultées comme le fait justement remarquer l'auteur du compte-rendu qui aurait pu ajouter à la liste des auteurs arabes non utilisés Ibn Abi Dinâr, *Kitâb el Mounis* (Tunis, 1286 hég. in-4, p. 161). Ces comptes rendus sont de HUART.

XI^e série, T. IX, 1917 (1^{er} semestre).

Février-mars. A. BEL, *Un Dahir chérifien du sultan 'Abdallah, fils de Moulaye Isma'il*. Reproduction, texte et traduction d'un dahir de ce prince, en date du 5 de dzou'l qa'dah 1146 (10 avril 1734) en faveur des Oulâd Djama'. — HUART. *Un document turc sur l'expédition de Djerba en 1560*. Traduction du passage du *Tohfât ul Kibar* de Hadji Khalifah, relatif à cette campagne. — A. BEL, *Inscriptions arabes de Fès*, I. Trois anciennes coudées royales de Fas : les deux premières sont de l'époque du

sultan mérinide Abou 'Inân Fâres (en date de 755 hég. = 1354 de J.-C.) ; la troisième est du chérif 'Alaoui Moulay Solimân (datée de 1234 hég. : 1818-19 de J.-C. On remarque que dans les deux premières, le sultan mérinide prend le titre d'*Emir al mouminin*. II. Trois inscriptions arabes sur marbre, provenant du cimetière de Bab Gisa à Fâs. La première qui ne contient que des fragments du Qorân paraît être du xiv^e siècle de notre ère. La seconde est celle d'une princesse mérinide, Zaineb, morte le 3 de dzou' lhidjdjah 736 (14 juillet 1335). L'histoire ne nous apprend rien sur cette princesse, mais l'inscription funéraire nous fait connaître qu'elle était fille d'Abou 'Ali, dont l'article de M. Bel nous fait connaître l'existence orageuse et qui finit par être exécuté à Fâs en 733, trois ans avant la mort de sa fille. La troisième est la stèle funéraire incomplète du vizir Abou 'Ali en Nâsir. Il est remarquable que, ni dans l'histoire du Magrib, ni dans celle de Grenade, on ne trouve de vizir de ce nom. L'inscription paraît être de la fin du xiii^e ou du commencement du xiv^e siècle. — BIBLIOGRAPHIE. SUSSHEIM, *Prolegomena zur einer Ausgabe der im British Museum zu London verwahrten Chronik der Seldschukischen Reiche*. Étude sur un texte inédit de l'histoire des Seljoukides, qui pourrait être un fragment de l'*Akhbâr ed dowl* de 'Ali ben Zâfir. Comme le fait remarquer l'auteur du compte-rendu, la préface contient des erreurs voulues, dans le but, digne d'un Allemand, de flatter la barbarie turke pour se concilier les bonnes grâces des Ottomans. — GIBBONS, *The foundation of the Ottoman Empire (1300-1403)*. L'auteur n'est pas orientaliste et le compte-rendu relève des erreurs de transcription et d'étymologie, mais celle de Stamboul, venant de Constantinopolis me paraît exacte ; ce nom existait chez les auteurs arabes (p. ex. Yaqout, *Modjem* 1, 300, IV, 95. Ibn Battoutah, *Voyages* II, 431) bien avant l'époque où les Turks auraient tiré ce nom de l'expression ἐς τὴν πέλιν. Mais M. Gibbons a les qualités d'un historien et rétablit les origines de l'empire ottoman, défigurées par les légendes postérieures : il aurait pu étudier plus à fond le rôle des derviches dans la fondation du nouvel état. — SCHMIDT, *'Abd el Wahab ech Cha'rani iego kniga raz supannykh jemtcherjin*. Edition avec traduction russe du traité d'Ech Cha'rani sur la quintessence des sciences connues. L'édition est précédée d'un travail soigné sur la biographie et la bibliographie de l'auteur. — RAINER, *Three persian songs*, traduction de trois poèmes orientaux de Djelal eddin Roumi, de Ferid ud din 'Attâr et de Khaqâni, sur lesquels M. Higgs a plaqué de la musique qu'il croit orientale. — M^{lle} SMITH, *The poems of Mutamid king of Sevilla* : adaptation en vers anglais de poèmes arabes, d'après la traduc-

tion (sauf un) de J. de Hammer. L'auteur du compte-rendu aurait pu remarquer que M^{lle} Smith a été mal inspirée en prenant pour guide la traduction plus que médiocre du baron autrichien. — CODERA, *Estudios críticos de historia árabe-española*. Analyse de ce volume du regretté arabisant espagnol. Certaines opinions auraient pu être discutées, par exemple, celle qui attribue aux Arabes, non aux Basques, la défaite de Roland à Roncevaux. Ces comptes-rendus sont de HUART.

Mai-juin. BIBLIOGRAPHIE, ABOU'L MAHASIN IBN TAGRIBERDI. *Annales* éd. POPPER, T. VI, part. 1, n° 2. Le compte-rendu par HUART relève un certain nombre de fautes typographiques.

XI^e série, T. X, 1917 (2^e semestre).

A. BEL, *Inscriptions arabes de Fès* (suite) III. *La grande mosquée de Fès ejjdid; Jama' lynâyz de la grande mosquée de Fès ejjdid*. Cette salle des funérailles fondée en 776 hég. par le sultan Abou Yousof Ya'qoub, contient un certain nombre de sépultures. dont l'une anonyme et vénérée par les Musulmans, serait suivant les uns, celle du fameux Sultan noir, Sultan el-Akhal el-Merini. Il est vrai qu'une tombe royale à Chella passe aussi pour renfermer ses restes¹, mais que ce dernier soit Abou Ya'qoub Yousof, l'assiégeant de Tlemcen, le fondateur de Mansourah², ou Abou'l Hasan 'Ali (tous deux enterrés à Chella), il est certain que ni l'un ni l'autre ne se trouvent dans le tombeau de Fàs. Une conjecture de M. Bel y verrait le monument funèbre d'Abou 'Inân Fâris, petit-fils du sultan mérinide Abou Sa'id, étranglé à Fàs par son vizir El Hasan ben 'Omar, le 26 de dzou'l hidjdjah 759 (30 novembre 1358) et enterré le lendemain dans la mosquée de Fàs el-Djedid. Une autre sépulture est celle de Moïammed Abou Sa'id, mort en 760 hég., fils du célèbre khâtib de Tlemcen, Ibn Marzouq. Aux auteurs cités par M. Bel sur ce dernier on peut ajouter Bargès qui lui a consacré un chapitre de son livre³ et Brosselard qui a retrouvé son tombeau et ses ossements⁴. La troisième est celle d'une princesse mérinide, 'Aïchah, fille du sultan Abou Fâris 'Abd el 'Aziz morte en safar 792 (février 1390). Dans la bibliothèque de la mosquée de Fas el-Djedid, M. Bel a relevé l'inscription men-

1) Cf. L. Mercier, *Les Mosquées et la vie religieuse à Rabat*, in *Archives marocaines*, t. VIII, p. 164; Doullé, *En tribu*. Paris, 1914, in-4, p. 403-404.

2) Cf. le chapitre que je lui ai consacré, *Nédromah et les Traras*. Paris, 1901 in-8, p. 204-211.

3) *Complément de l'histoire des B. Zeiyan, rois de Tlemcen*. Paris, 1887, in-8, ch. VI, p. 99-114.

4) *Mémoire épigraphique et historique sur les tombeaux des émirs des Béné Zeiyan*, Paris, 1866, in-8, p. 137-138.

tionnant le fondateur de cette bibliothèque, le premier des chorfa filalis, et datant du 7 moharram 1079 (11 juin 1678¹). — IV. *Table des habous de la mosquée de Lalla Griba* (Gharibah) de Fès. Cette inscription, datée du 16 de dzou'l Qa'dah 810 (14 avril 1408) renferme de précieux renseignements sur la topographie de Fès au commencement du ix^e siècle de l'hégire. Il est intéressant de constater que « de tous les immeubles mentionnés dans cette inscription, il n'en reste pas un seul dont le service des habous touche le revenu : c'est que depuis bien longtemps, les fonctions dont ils avaient la garde et ces biens — inaliénables — ont été aliénés au profit des agents qui en avaient la charge ». — V. *L'inscription dédicatoire de la fontaine de Sidi Fradj* (840 h. = 1434). Le saint dont il est question ici est purement imaginaire. M. Bel conjecture avec beaucoup de raison qu'il provient du nom ancien d'une porte voisine de cette fontaine; Bâb Furadj (prononciation vulgaire : Fradj). — VI. *La Medersah Mérinide de Dar el Mahzen à Fès ejjdid et la table des habous affectés à son entretien*. Renseignements très précis sur la constitution et le rôle des Medersas de Fès avec l'inscription très importante par laquelle le sultan mérinide Abou Sa'id (qui construisit cette medersah en 620 h. = 1223 J.-C.) attribua à son entretien le revenu d'un certain nombre d'immeubles. — BIBLIOGRAPHIE. RAUX, *Fables tirées de l'Anouari Souhaili*. Le livre rendra service aux études persanes : mais il y a à faire beaucoup de corrections. — BEL, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*. « Il est impossible de résumer d'une façon plus attrayante ce que l'on doit savoir touchant l'état religieux de nos possessions dans les pays berbères ». — E. MONTET, *Études orientales et religieuses*. « Il est impossible de résumer avec plus de netteté les résultats acquis à la science sur des problèmes particulièrement obscurs ». Quelques rectifications sont indiquées. Ces comptes-rendus sont de HUART. Septembre octobre. BEL, *Inscriptions arabes de Fès* (suite). VII. *La medersah es Sahrîdj et ses dépendances*. Inscription mentionnant sa fondation en 921 (1515) par l'émir Abou'l Hasan 'Ali, fils du sultan Abou Yousof b. 'Abd el-Haqq, ainsi que l'énumération des habous dont les revenus devaient assurer son entretien : cette traduction est accompagnée d'une notice détaillée sur la Medersah et son fondateur. — HUART, *Un formulaire arabe anonyme du XI^e siècle*. — BIBLIOGRAPHIE

1) Le *Djich el 'Arâmram* de Mohammed Akensous, souvent copié par M. Saladin, et cité comme manuscrit par M. Bel a été lithographié à Fès en 2 vol. in-4, 1336 heg.

R. BASSET, *Mélanges africains et orientaux*. Eloge du livre par G. FERRAND.

Novembre-décembre 1919. BIBLIOGRAPHIE. PIQUET, *Le Maroc*. « Le livre manque de critique et d'esprit scientifique. » — DE PÉRIGNY, *La ville de Fès*. « L'auteur n'était pas familiarisé avec le sujet qu'il avait entrepris de traiter. » En outre il a reproduit un certain nombre de données en oubliant d'en indiquer la source. — NALLINO, *Appunti sulla natura del Califfato*. Excellente étude sur la valeur du titre de khalife. Ces comptes rendus sont de A. BEL. — Mrs MEER HASSAN ALI, *Observations on the Muslims of India*. Si la vie publique des Musulmans a changé, la vie privée est restée la même et à ce point de vue, les lettres de Mrs Meer Hassan Ali ont conservé tout leur intérêt, bien qu'elles aient paru pour la première fois en 1832. — F. CODERA, *Estudios criticos de historia arabe-española*. II^e série, t. II. Excellente œuvre de vulgarisation; il serait plus juste de dire d'érudition. — *Le Problème turc*. Ce qui a empêché la fusion des diverses nationalités dont se composait l'empire ottoman, c'est que cet état militaire avait l'Islam pour loi civile et religieuse. Cependant on aurait pu faire remarquer à l'auteur que l'Autriche n'avait pas non plus réalisé la fusion des nationalités qui la composaient et que l'Islam n'y est pour rien. Les Turks n'ont pas su administrer parce qu'ils ignorent l'économie politique. Ces comptes rendus sont de HUART.

XI^e série, t. XI, 1918 (1^{er} semestre).

Mars-avril. NÉCROLOGIE. *Francisco Codera y Zaidin*, notice par HUART. — BIBLIOGRAPHIE. GAIRDNER, *Egyptian colloquial arabic*. — AHMED DRIF, *Essai sur le lyrisme et la culture littéraire des Arabes*. Ce travail est solide et devra être cité et utilisé par les arabisants sérieux, mais il mérite un grand reproche : il ne contient pas de dates. — AZIM EDDIN AHMED *Die auf Süd-arabien bezüglichen Angaben Nasīwan's im Sams al Ulum*. L'auteur a extrait du dictionnaire de Nachouân tout ce qui a trait aux anecdotes, notices et généalogies des rois et des chefs des Himyarites, aux renseignements géographiques et aux expressions propres à ce dialecte. — WIENER, *Contributions toward a History of Arabico-Gothic culture*. On pouvait juger plus sévèrement ce livre dont l'auteur prétend montrer que les mots allemands *Dorf* (village) et *Bach* (ruisseau) sont d'origine arabe; que *Wodan* (Odin) est le dieu arabe *Wadd*, que *Frea* (Freya) est un emprunt au féminin arabe *فرءاء*, femme ayant beaucoup de cheveux ou *فرا*, femme ayant de belles incisives. L'auteur n'a pas trouvé de dérivation pour *igin* = 1 dans *L'Arts geometrica* attribué à Boèce : je lui signalerai le berbère *iggin*

qui signifie I. Quoiqu'en dise l'auteur du compte rendu, il n'y a pas « beaucoup à prendre » dans ce livre ; au contraire, il y a tout à laisser. — G. CROLLA, *A proposito del Califato di Constantinopoli*. Cette brochure qui reproduit une conversation de l'auteur avec le cheikh 'Abd el Kerim ne fait que confirmer, malgré quelques erreurs, la thèse de M. Nallino. — L. CAETANI, *The Tajarib al Umam* d'IBN MISKAWEH, t. VI. — MACHUEL, *Dictionnaire français-arabe*, langue écrite, 1 fasc. — GOLDZIEHER, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinja-Sekte*. Ouvrage important puisque tous les récits antérieurs de polémique contre les Batiniens sont perdus : l'édition est telle qu'on pouvait l'attendre d'un arabisant comme M. Goldziher. Quelques corrections. Ces comptes rendus sont de HUART.

XI^e série, t. XI, 1918 (1^{er} semestre).

Juillet-août. BIBLIOGRAPHIE. G. FERRAND, *Relations des voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient*, t. II. Eloges de cet excellent livre. — HELEN DAVENPORT GIBBONS. *Les Turks ont passé par là*. Description par un témoin oculaire et impartial des massacres commis en Asie Mineure par les Turks en 1908 et 1909. — *Catalogue des livres arabes de la Bibliothèque de la mosquée d'El Qarouiyn à Fès*. Quoique n'étant pas dressé à l'européenne, ce catalogue ne laissera pas que de rendre de grands services. J'ajouterai que, grâce aux soins du regretté Biarnay, des catalogues semblables des diverses fondations des habous du Maroc ont été dressés et que j'en possède les copies : aucune, il est vrai, n'est aussi riche que celle de Fès. Ces comptes rendus sont de HUART.

Septembre-octobre. A. BEL, *Inscriptions arabes de Fès* (suite). VIII. *La medersah des 'Attârin* fondée en 723 (1323) par le sultan mérinide Abou Sa'id ; inscription de sa fondation, mentionnant les biens constitués en habous à cet effet ; cet acte est suivi de la description détaillée de l'entrée de l'atrium et de la salle des prières, puis de l'étude épigraphique des inscriptions très nombreuses que M. Bel y a relevées aussi bien sur plâtre qu'en faïence. IX. *La medersah Mesbahyah* fondée en 747 hég. (1356) par le sultan Abou'l Hasan 'Ali. L'inscription de la fondation mentionne parmi les biens affectés à son entretien trois maisons situées au Riyâdh Joha. S'agit-il, comme le croit M. Bel, du personnage dont les plaisanteries sont si répandues chez les Arabes et surtout dans l'Afrique septentrionale et aurait-on donné son nom à des lieux de plaisance ? On peut regretter que cette médersa qui a souffert des injures du temps, ait été plus maltraitée encore par des tentatives maladroites de réparation. — BIBLIOGRAPHIE. GHROUTSI BOUALI et GEORGES

MARÇAIS, *Histoire des B. Merin, rois de Fâs intitulée Raoudhat en Nisrin*. L'importance de ce livre est signalée par l'auteur du C. R., A. BEL, qui ajoute quelques remarques topographiques.

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

1914

Janvier, SIR LYALL *Ancient arabian Poetry as a source of historical information*. L'auteur signale le profit qu'il y aurait à tirer des anciens poètes arabes pour le récit des événements, les guerres principalement, sur lesquels les historiens ne nous donnent que peu de renseignements, par exemple la guerre de Basous entre les Taghlibites et les Bakrites, la domination des Banou Kindah dans la partie septentrionale du centre de l'Arabie; les luttes entre les rois de Ghassân et de Kindah, la guerre de Dahis et de Ghabrâ entre les B. 'Abs et les B. Dzobyân, etc. Les commentaires dont les diwans sont accompagnés, rédigés dans le second siècle de l'hégire complètent ce que les poésies ont de fragmentaire; dans ce sens, le *Kitâb el-Aghânî* composé par Abou'l faradj el Isbahâni (284-356 hég.) est un véritable trésor. C'est ce qu'avait tenté Caussin de Perceval, dont on ne saurait assez louer l'ouvrage; mais bien des documents que nous possédons aujourd'hui lui étaient inaccessibles et l'œuvre doit être reprise. Avant tout, il faut publier ceux des Diwâns qui sont encore inédits, autant que possible avec les commentateurs arabes, et surtout avec une traduction. — H. BEVERIDGE, *The Coinage of Husain Baikara*. — SIR LYALL. *The meaning of the words 'Ala hubbihi in' Quran II*, 172. Les commentateurs arabes l'ont pris dans le sens de « malgré l'amour qu'il a pour lui » (l'argent), tandis que les occidentaux l'ont traduit par « pour l'amour de Dieu ». Un passage du poète Abou Qaïs b. El Aslat le chef des Aous de Yathrib, dans les *Mofaddalyiât*, donne raison aux commentateurs orientaux. — BIBLIOGRAPHIE *The Irshad al Arib* de YAQOUT, publié par MARGOLIOUTH, t. V. L'auteur du C. R. (I. GOLDZIEHER) fait ressortir l'importance de cet ouvrage pour l'histoire littéraire et indique quelques corrections. — HORTEN, *Die spekulative und positive Theologie des Islam; Die Hauptlehren des Averroes nach seine Schrift; Die Widerlegung des Gazali; Das philosophische System von Schirazi*. Ces trois ouvrages laissent à désirer. C. R. par MARGOLIOUTH. — CL. HUART, *Histoire des Arabes*. Ce sera un guide pour ceux qui ne peuvent recourir aux sources, mais on doit regretter l'absence de notes et d'index. La bibliographie est également défectueuse. C. R. par HIRSCHFELD. — BAKHYA IBN JOSEF IBN PAQUDA, *Al Hidaya ila farâid al qoloub* édité par A. S. YEHUDA. Livre de valeur et qui montre l'influence de l'Islam sur le

judaïsme au moyen âge; l'introduction que l'éditeur a mise en tête de l'ouvrage est excellente de tout point. Quelques corrections au texte arabe. C. R. par R. A. NICHOLSON.

Avril, SYR LYALL, *The Relation of the old Arabian Poetry to the Hebrew Literatur of the old Testament*, comparaison pleine de vues ingénieuses entre les deux poésies. Jacob avait déjà esquissé la question, mais à un point de vue plus général dans ses *Altarabische Parallelen zum alten Testament* (Berlin, 1897, in-8). — MISS ANNETTE S. BEVERIDGE, *Notes on the Babur Nâma*. — BIBLIOGRAPHIE. G. FERRAND, *Relations de voyages et textes géographiques arabes persans et turks, relatifs à l'Étrême-Orient*. Il y a lieu de louer la méthode employée dans ce travail C. R. par BLAGDEN. — BRÜNOW, *Arabische Chrestomathie*, 2^e édition revue par A. FISCHER, Eloges donnés à cette seconde édition; le glossaire surtout est excellent. C. R. par GASTER.

Juillet, CRESWELL, *The history and Evolution of the Dome in Persia*. — BIBLIOGRAPHIE. SIR LYALL, *The Diwans of 'Abid ibn al Abrâs and 'Amr ibn al Tufayl*. Très bonne édition d'un des plus anciens poètes arabes. C. R. par R. A. NICHOLSON. — RHUVON GUEST, *The Governors and Judges of Egypt* par EL KINDI. Cet ouvrage, excessivement important, avait été l'objet de deux médiocres éditions : celle-ci donne une entière satisfaction grâce au travail de bénédictin qu'a dû fournir R. Guest. C. R. par WIET. — GERTRUDE LOWTHIAN BELL, *Palace and mosque at Ukhaydir*. Ce livre résume tout ce qui a été dit jusqu'à présent sur la genèse de l'architecture musulmane et a épuisé le sujet : c'est un modèle de méthode scientifique. C. R. par CRESWELL.

Octobre, AMEDROZ *An embassy from Baghdad to the Emperor Basil*. Texte et traduction soigneusement annotée du *Dzail* d'Abou Chodja', relatif à un échange de vues entre Adhoud ed Daoulah et l'empereur Basile Bulgaroctone, au sujet du prétendant à l'empire Bardas Scleros, interné à Baghdad.

1915.

Janvier, DEWSHURST, *The poetry of Mutanabbi*. Traduction d'une vingtaine de vers cités à cause du sentiment exprimé ou du bonheur de l'expression. Malgré tout, on ne peut considérer Motanabbi que comme un très habile versificateur, qui jongle merveilleusement avec les mots, les tournures et les expressions, mais c'est tout. Ses maximes de sagesse ne sont que des thèmes usés, quoi qu'elles aient été réunies dans un traité spécial composé par Sahib ibn 'Abbad. Avec toute sa pompe, la richesse de son vocabulaire et tout son clinquant, j'estime qu'on peut comparer Motanabbi à Jean-Baptiste Rousseau qui, de son temps, fut appelé le premier lyrique français. Une note de M. Margoliouth complète au point de vue bibliographique

l'article de M. Dewhurst, — BIBLIOGRAPHIE. SELL, *The Life of Muhammad*. Ouvrage à tendance religieuse et naturellement dépourvu de critique historique. L'auteur du compte rendu (HIRSCHFELD) lui attribue cependant du mérite.

Avril VINCENT SMITH, *The Treasure of Akbar*. L'auteur en se servant de relations de la première moitié du xvii^e siècle, comble une lacune des biographies consacrées à Akbar en traitant de l'immense trésor amassé par lui. — BIBLIOGRAPHIE G. MARÇAIS. *Les Arabes en Berbérie*. Cet excellent ouvrage est apprécié comme il le mérite par un juge compétent. — MARGOLIOUTH, *The Early Development of Mohammedanism*. Ces leçons forment un livre lisible et utile. Ces comptes rendus sont de A. R. G. — SPIRO-BEY, *A new practical grammar of the modern Arabic of Egypt*. Bon manuel. C. R. par H. HIRSCHFELD.

Octobre, HARLEY WALKER, *Jahiz of Basra to al Fath ibn Khaqân on the Exploits of the Turks and the army of the Khalifate in General*. Traduction du traité de Djahiz publié d'abord à Leiden par Van Vloten, puis au Qaire. On aurait désiré une introduction sur le rôle des Turks dans l'histoire du Khalifah et des notes plus abondantes, les passages des poètes cités n'ont pas été identifiés. — CLARA C. EDWARDS, *History of the Dome in Persia*. Rectification d'un passage de l'article ainsi intitulé, paru en juillet 1914. M. Creswell disait que le dôme de la chaire à Mechhed avait été recouvert de plaques de cuivre en 1674 par Chah Solaïman. M^{lle} Clara Edwards signale un passage du religieux portugais Govea, qui visita Mechhed en 1602 et dit que ce dôme était brillant comme un feu au soleil en raison des plaques de bronze doré. — BIBLIOGRAPHIE. SYKES, *A History of the Persia*. Ouvrage qui remplacera celui de Malcolm qui a vieilli et pour lequel l'auteur mérite toutes nos félicitations. C. R. par LONGWORTH DAMES. — MARGOLIOUTH, *Some recent arabic publications*: QALQACHANDI, *Sobh el ach'a*, encyclopédie qui rendra beaucoup de services. — YAHYA B. HAMZA, *Tirâz*: médiocre ouvrage de rhétorique: DJAHIZH, *Bayân*, 2^e édition bien supérieure à la première: IBN HAZM, *Taouq el Hamamah*; ABOU'L FARADJ EL WA'WA'. *Diwân* d'un poète contemporain de Motanabbi.

1916.

Janvier, H. BEVERIDGE, *The Ras Nahat i Ainal Hayut*. Cet ouvrage composé en 909 hég. (1503-1504) par 'Ali b. Hosaïn el Vaiz Kachefi, fils de l'auteur de la célèbre traduction persane du *Kalilah et Dimnah* traite des Khwadjâ Naqchibendi de l'Asie orientale, et particulièrement de Nasir eddin 'Obaid Allah, surnommé Khwadjâ Ahrar, le saint de Samargand. M. Beveridge donne un aperçu de son contenu et particulièrement du

chapitre consacré à Hakim Ata de Kachgar et sa femme Ambar Ana qui épousa, après la mort de son premier mari, Zengi Ata : il s'étend sur Khwadja 'Abd ul Khaliq dont les huit règles constituent la *Tariqah* des Khawadja ; sur Khwadja Ahrar, né en 806 (1403-1404) mort en 893 (1488) dont l'empereur Babur mit en vers la *Tariqah*, à qui l'on attribue un acte de générosité pareil à celui de S. Martin et qui exerça une grande influence sur les sultans de l'Asie centrale. Son fils préféré, Khwadja Yahya fut assassiné avec ses deux fils par les Uzbeks, le 11 de moharrem 906 (7 août 1506). Il existe à la Bibliothèque Nationale de Paris (fds. persan, supplément vi^e 1335), un exemplaire de cet ouvrage¹, qui fut traduit en arabe en 1029 de l'hégire (1620) par Tadj eddin ibn Zakaryâ ibn Soltân qui appartenait lui-même à l'ordre des Naqchibendi² et en turk en 993 (1585) par Mohammed Ma'rouf ben Mohammed Cherif el'abbâsi mort en 1002 h. (1593-1594). Cette traduction fut imprimée à Constantinople en 1236 hég. et à Boulaq en 1256 h.³. — AMEDROZ, *The Hisba jurisdiction in the Ahkâm Sultaniyya of Mawardi* ; résumé du xx^e chapitre de l'*Ahkâm Soltaniyya* et complément des articles publiés par le même auteur dans le *Journal of Royal Asiatic Society*, juillet 1910 et juillet 1911 : il traite spécialement des attributions du mohtasib dans la répression des délits, dans les cas qui ne relèvent pas du qâdhi.

Avril. H. F. AMEDROZ, *The Hisba Jurisdiction in the Ahkhâm Sultaniyya*. Cette continuation de l'article précédent renferme des exemples historiques à l'appui de l'exposition de Mawerdi, et une discussion sur les diverses acceptions du mot *riba* qu'on traduit généralement par *usure*, mais qui peut signifier aussi *gain illicite*.

Juillet. BIBLIOGRAPHIE. RUXTON, *Maliki Law*. Le département politique de la Nigeria a voulu mettre aux mains de ses agents un traité de jurisprudence conforme à la doctrine suivie par ses sujets musulmans, c'est-à-dire la doctrine malikite. M. Ruxton a traduit en anglais des extraits des traductions françaises de Perron et de Seignette qui ont soulevé des cri-

1) Cf. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, t. 1, Paris 1905, in-8, n^o 422, p. 269 ; cf. aussi Pertsch, *Verzeichniss der persischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1883, in-4 ; n^o 600, p. 563 et les auteurs cités.

2) Le n^o existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, cf. De Slane, *Catalogue des Manuscrits arabes*, 1883-1895, in-4, n^o 2044, p. 364.

3) Cf. sur cette traduction Hadji Khalifah, *Lexicon Bibliographicum*, éd. Flügel, t. III, Londres, 1842, in-4, n^o 6453 p. 463.

tiques, mais son volume n'en a pas moins de la valeur C. R. par H. F. AMEDROZ. — MARK SYKES, *The Caliph's east heritage*. Tableau de la domination de la Turquie en Asie Mineure et dans les autres parties de l'Asie occupées par elle avec un court résumé de l'histoire des Khalifat omayyade et abbaside. Le tableau s'arrête à la fin des conquêtes de Selim et de Solaïmân. Il est suivi d'un récit de quelques voyages en Mésopotamie, en Anatolie et dans le Kurdistan où il paraît surtout avoir suivi ses impulsions dans ses jugements sur les diverses populations. C. R. par LONGWORTH DAMES.

Octobre. BIBLIOGRAPHIE. MAWARDI, *Ahkâm es Soltânya* trad. FAGNAN C. R. par AMEDROZ qui relève un certain nombre d'erreurs.

1917.

Avril. IVANOW, *A biography of Shaykh Ahmad-i Jam*. Edition d'un texte persan trouvé à Bokhara et contenant la biographie de ce saint célèbre connu aussi sous le nom de Zindah Fil. L'auteur anonyme cite parmi ses sources un certain nombre de biographies de soufis qui paraissent aujourd'hui perdues. Les détails donnés sur Ahmad i Jam conviendraient exactement à un derviche de nos jours. Il se prétendait issu d'une noble famille arabe, mena d'abord une vie dissipée, puis devint soufi, d'abord sous la direction d'Abou Tâhir Kend qu'il négligea bientôt et ce fut du prophète Khidhr qu'il reçut le froc (*Khirqah*), c'est-à-dire qu'il n'appartient à aucune école. Il se donna ensuite comme le successeur du saint Abou Sa'id ben Abou'l Khair. D'après sa biographie, il paraît avoir été, comme les derviches actuels, un homme enthousiaste, pratiquant les incantations et les opérations magiques habituelles, du reste, doué d'imagination et d'un réel talent poétique. Un diwân qui lui est attribué a été publié à Cawnpore en 1894, mais l'authenticité n'en est pas certaine, au moins pour la dernière partie. — BIBLIOGRAPHIE. *Maqâmât of Badi 'ez zeman el Hamadâni*, trad. par PRENDERGAST. Il n'est pas exact de dire, comme l'auteur du compte rendu (HIRSCHFELD) qu'il existait seulement en Europe, pour nous donner une connaissance de l'œuvre de Hamadâni, une demi-douzaine de *Maqâmât* publiées (et traduites) par de Sacy dans sa *Chrestomathie arabe* et quelques unes traduites en allemand par Amthor. Sans parler de la traduction de Rescher, Grangeret de la Grange en avait publié et traduit trois dans les notes de son *Anthologie arabe* (Paris, 1828, in-8) p. 153-168 et la 29^e fut publiée et traduite par Ahlwardt, *Chalif el Ahmar's gasside* (Greifswald, 1859, in-8) p. 250-256.

Juillet. VINCENT A. SMITH, *The confusion between Hamida Bano Begam (Maryam-Makani) Akbar's Mother and Haji Begam*

or Begam, the senior widow of Humayun. La confusion qui se produisit de bonne heure, provient de ce qu'Akbar, fils de Hamida Bano Begam (qui épousa Humayoun en 1541), traita comme une seconde mère Hajî Begam, autre épouse de son père qui l'avait épousée en 1527. — KRENKOW, *The Maqâmât of Badi ez zemân el Hamadâni*. Rectification de l'erreur de Hirschfeld signalée plus haut ; M. Krenkow cite la traduction de Rescher.

Octobre. EDWARD G. BROWNE, *The persian manuscripts of the late sir Albert Houtumchindler*. Ce catalogue d'une précieuse collection de manuscrits persans est précédé de la vie de leur possesseur qui n'a pas publié moins de trente travaux sur l'histoire, les antiquités, la géographie et la dialectologie de l'Iran. Parmi ces manuscrits, on peut citer la *Rauzat ul Abrar*, traduction persane faite par Ali b. Hasar ez Zuvari du *Nahdj el belâghah* attribué à Ali¹; le *Modjmal Fasihi* de Fasiḥ el Khwaf, abrégé d'histoire, allant de la naissance du Prophète à 845 h. 1491-1442 (n° 5); le *Kholdi Barin*, compilation historique en 5 volumes, composée sous le règne de Châh Solaïmân le Sefévi en 1078 = 1667-1668 (n° 7); le *Matla' es sa'dain*, histoire des Timourides par Abd ur Razzâq es Samarqandi (n° 17); la traduction de la vie du Prophète, composée en arabe par Sa'id b. Mas'oud et traduite en persan par Owais b. Fakhr eddin (n° 34); le célèbre ouvrage de Djâmi, *Nafahat el Ons* (n° 35); la *Tadzkirat ech Cho'ara* de Daoulet Châh (n° 36); la *Tadzkirat i Dilgoucha* par 'Ali Akbar de Chiraz (n° 37). — H. BEVERIDGE, *An obscure quatrain in Babur's Memoirs*. — HIRSCHFELD, *An unknown Work by Ibn Jinni*. Description d'un commentaire inconnue d'Ibn Djinnî sur un poème d'Abou Noouâs.

1918.

Janvier. MORELAND and A. YUSUF ALI, *Akbar's Landrevenue-System as described in the Ain-i-Akbari*. Analyse du III^e livre de cet ouvrage : le système des revenus de l'empire n'étaient pas uniforme, mais adapté à des conditions locales. — YATE, *Jeng Nafuskh and the red Thread of Honour*. Etude sur un poème baloutchi, relatif à l'expédition anglo-indienne de 1840-1841 dans le Baloutchistan. — H. L. RABINO, *Rulers of Lahijan and Fuman in Gilan, Persia*. Résumé de l'histoire des souverains de Lahidjân, région montagneuse du nord du Guilân, et de Foumân, canton en plaine au S. O. de Recht, d'après le *Tarikh-i-Gilân* de Mar'achi. le *Tarikh-i-Kani* de 'Ali b. Chems

1) Cet ouvrage, extrait du discours de Ali fut achevé en 400 (409) (1009. 1010) par Mohammed er Ridha el Hosaini né en 359 (969-970) et mort le 6 de moharrem 408 (26 juin 1015) a été lithographié au Caire.

eddin ; le *Tarikh-i-Gilân* de 'Abd ul Fattah Fumeni et le *Madjal is ul Muminin* de Nour allah Toustari. — KRENKOW, *The Diwans of an Nu'mân ibn Bashir and Bakr ibn al'Aziz al 'Idjli*. Annonce d'une édition de ces deux diwâns : le premier est d'un poète né à Médine après l'arrivée de Moḥammed ; il joua un certain rôle dans les troubles qui signalèrent les débuts de la dynastie omayyade et fut tué à Birin, près de Hims, en 65 de l'hégire (684-685). Le second. Bakr ben 'Abd el 'Aziz est entièrement inconnu comme poète ; nulle part on ne le trouve cité. La biographie en tête de son diwân le fait descendre du célèbre Abou Dolaf el' Idjli ; il vivait dans la seconde moitié de l'hégire : ces deux diwâns doivent être lithographiés à Haïdarabad. — R. P. DEWHURST, *Note on a passage of the Quran*. Rectification d'une erreur grammaticale à propos du mot قصص (*Qorân*, XI-12). — BIBLIOGRAPHIE. *Kitâb al Azmina wa'l Amkina*. Le traité d'El Marzouki mort en 421 (1030) traite en 73 chapitres, des divisions du temps, des noms et du cours des étoiles, de la pluie, des vents, du tonnerre. L'édition de cet ouvrage rendra des services ; il est regrettable qu'elle soit déparée par un si grand nombre de fautes. — C. DUMAS, *Le héros des Maqâmât de Hariri*. Excellente étude et très agréable à lire. Ces comptes-rendus sont de KRENKOW. — AN. S. BEVERIDGE, *The Memoirs of Babur* fasc. III. Eloge de cette traduction par V. A. S.

Avril. Sir CH. LYALL, *Four Poems of Taabbata Sharrâ, the Brigand-poet*. La traduction de ces quatre poèmes est précédée d'une description pittoresque de la région désertique où vécut Taabbata Charran et d'une esquisse de sa vie : les qasidas traduites sont empruntées à la *Hamush*, au *Diwan des Hodzailites* et au *Kitâb el Aqhâni*. On aurait pu y joindre son éloge funèbre par son neveu (Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd el farid*, II, 36) et les vers composés en son honneur par sa mère et sa sœur (El Bekri, *Mo'djem*, 404 ; Yaqout, *Mo'djem* II, 254 ; le commentaire des *Hachimyat* d'El Komait, p. 13). — BIBLIOGRAPHIE. VINCENT SMITH, *Akbar, the Great Moghul*. Excellent travail — STOREY, *Notes on the Text of Tabqât esh Shuwwara*, corrections à l'édition de cet ouvrage par HILL.

Juillet-octobre 1918. MORELAND, *The value of Money at the Court of Akbar*. — HAIG, *The Chronology and Genealogy of the muhammadian Kings of Kashmir* Les monnaies que nous possédons de ces souverains ne permettent pas, comme le déclarent MM. Lane-Poole, et C. Rodyce, d'en donner une liste chronologique. M. Haig comble cette lacune à l'aide des *Tabaqât i Akbari* du 'Aini Akhari. La série va de 747 hég. (1346) à 997 (1589) date de la conquête moghole. — A. K. COOMARASWAMY, *Portraits of*

Akbar. — BIBLIOGRAPHIE. AZIM UDDIN AHMAD, *Die auf Südarabien bezüglichen Aufgaben Našwan's im Šams al' ulûm gesammelt.* En donnant des éloges à ce travail, l'auteur de l'article fait justement remarquer qu'il aurait été bon d'indiquer si les vers cités font partie ou non des diwâns publiés. Au reste, il en est un très grand nombre d'apocryphes. — IBN MISKAWAYH, *The Tajarib el Umam* éd. CAETANI, T. VI. — IBN AL RUMI, *Diwan*, T. I, éd. CHEIKH MOHAMMED CHERIF SALIM. — TEBRIZI, *Tahdhib Israq el Mantiq.* — AL QALQASHANDI. *Subh el Ach'a*, T. XI, comptes rendus sommaires et élogieux par D. S. MARGOLIOUTH. — BROWNE, *Material for the Study of the Bâbi Religion.* Outre des récits inédits sur l'histoire des Babis, ce livre renferme d'importants renseignements sur la propagation du Behaïsme en Amérique. C. R. par E. D. R. — A. Y. A., *Islam and science.* Note sur une comparaison entre Ghazali et Renan par A. Yusuf. On peut juger d'après cette note que cette comparaison manque de base. — NARENDRA NATH LAW. *Promotion of Learning in India, during Muhammedan Rule.* Excellent exemple de méthode dans les recherches littéraires sur l'Inde. C. R. par A. Y. A.

JOURNAL DES SAVANTS.

1914.

Juillet-novembre. DIEULAFOY, *Le palais d'Ukhaidir d'après l'œuvre de M^{me} Lowthian Bell.* Ce travail complète celui de M. Massignon quoique la construction du palais soit placée postérieurement à la date adoptée par ce dernier, c'est-à-dire au milieu du second siècle de l'hégire. Il est à comparer avec d'autres non moins célèbres de l'époque sassanide, ce qui permet de conclure à une origine persane.

1915.

Février : BIBLIOGRAPHIE. LAMMENS, *Le berceau de l'islam.* L'auteur réfute la théorie du dessèchement de l'Arabie, émise par Winckler et Caetani pour conclure au siège primitif des Sémites dans la péninsule et expliquer leur dispersion. L'ouvrage fournit des renseignements intéressants, sur le climat, la température, les arbres sacrés et le caractère des Bédouins C. R. par CL. HUART.

Juin. BIBLIOGRAPHIE. SCHLUMBERGER, *Prise de S. Jean d'Acre en 1291 par l'armée du Soudan d'Égypte.* Description pittoresque des derniers jours de la domination franque en Palestine. C. R. par L. BRÉHIER.

Juillet. L. BRÉHIER, *La prise de Constantinople par les Turks d'après l'ouvrage de Schlumberger.* L'auteur commence par discuter les sources grecques et italiennes de tendances très diverses : ce sont les principales qui ont été consultées avec

quelques chroniques slaves. Il mentionne en passant quelques annales turkes : elles auraient méritées d'être étudiées spécialement. Le récit du siège est particulièrement soigné : la superstition et la lâcheté de la masse ne permettaient pas à l'élite de la noblesse byzantine et aux mercenaires italiens groupés autour de Constantin Dragosès de résister avec succès contre la barbarie ottomane.

AOÛT. L. BRÉHIER, *La prise de Constantinople* (suite et fin). La cause principale du succès des Turks, comme l'a bien mis en lumière M. Schlumberger, fut l'emploi de l'artillerie dont l'importance devint presque exclusive. Ce livre permettra de reconstituer d'une manière très vivante un des événements qui passent à juste titre pour un des plus considérables de l'histoire européenne. — BIBLIOGRAPHIE. L. BOUVET, *Les Barmécides, d'après les historiens arabes et persans*. C. R. favorable par CL. HUART, mais il n'est pas prudent de dire que M. Bouvat « a complètement épuisé la question des Barmécides ».

Décembre. CL. HUART, *Les Arabes en Berbérie, d'après l'ouvrage de G. Marçais*. Malgré l'opinion du critique, l'auteur paraît avoir raison quand il affirme que le nomadisme est bien moins un caractère de race qu'une des conséquences naturelles des conditions géographiques. L'exemple de la Russie méridionale, cité par lui, est précisément contraire à son assertion.

1916.

Juin. CL. HUART, *Histoire de Perse*. Tableau sommaire de l'histoire de Perse jusqu'à nos jours, d'après l'ouvrage du colonel Sykes, *A history of Persia*. Ce dernier, s'il connaît le persan, n'est certainement pas orientaliste et a dû souvent se servir de sources de seconde main : la partie concernant le mazdéisme est faible ; néanmoins son ouvrage remplacera avec succès celui de Malcolm.

1917.

Avril. CL. HUART, *Les origines de l'empire ottoman* d'après l'ouvrage de Gibbons. Les origines de l'histoire ottomane sont une suite de légendes datant de l'époque où l'empire turk avait atteint son plein développement. Ainsi celle de la conversion d'Ertoghrul, le mariage de son fils 'Othman avec la belle Maïka-Khatoun, fille du cheïkh Edi-bali et son rêve prophétique annonçant l'avenir de sa race. On aurait pu rapprocher ce songe de celui de Mandane (Hérodote, *Histoires*, I, 108). Une source plus exacte est l'historien persan Khondémir qui écrivait en 927 (1520) le *Habib us siyar*, racontant les débuts de 'Othman, mais surtout antérieur à 1402, date de la bataille Ibn Khaldoun d'Ancyre. M. Huart traduit le passage de cet historien (*Kitâb el Iber*, t. V, p. 561).

Décembre. VARIÉTÉS. H. CORDIER, *Baghdad*. Description de la célèbre capitale des Khalifes d'après les ouvrages de Guy Le Strange, *Baghdad during the abbaside Khalifate*, et Huart, *Histoire de Baghdad dans les temps modernes*. On pouvait y joindre l'*Introduction topographique à l'histoire de Bagdhadh*, publiée et traduite avec une introduction et des notes par Salmon (Paris, 1904, in-8); Streck, *Die alte Landschaft Babylonien*, 1^{re} partie, Leiden, 1900, in-8, p. 47-171. — BIBLIOGRAPHIE, XXX, *Le problème turc*. Sous une forme légère, ce livre contient beaucoup de renseignements. C. R. par CL. HUART.

1918.

Janvier-février. BIBLIOGRAPHIE. *Les revêtements céramiques dans les monuments musulmans de l'Égypte*. Les premiers datent du xiv^e siècle; on les trouve à la mosquée de Mohammed En Nâsir ibn Qalaoun. Il est à remarquer que dans l'Égypte musulmane, l'industrie de la céramique indigène, appliquée aux édifices était peu développée: elle tire son origine d'Asie mineure. C. R. par SALADIN.

Mars-avril, CL. HUART, *Les musulmans chiïtes dans l'Inde*, d'après la 2^e édition du livre de Mrs Meer Hasan Ali.

Juillet-août. BIBLIOGRAPHIE: R. BASSET, *Mélanges africains et orientaux*. C. R. élogieux par H. DEHÉRAIN.

Novembre-décembre. CL. HUART, *Le babisme et le behaïsme*, d'après l'ouvrage de Browne, *Materials for the Study of Babi Religion*. Exposé de la réforme du Bâb, du schisme qui sépara les Babis après le meurtre légal de leur chef et leur exode en Turquie qui se fit l'instrument de l'intolérance du chah, de l'extension du Babisme, groupe de Beha oullah en Amérique grâce aux prédications d'un Syrien, Khair oullah, élevé au Collège américain de Beyrouth.

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG

1914.

Janvier. BIBLIOGRAPHIE. SCHWALLY, *Beiträge zur Kenntniss des Lebens mohamedanischen Städter, Fellachen und Beduinen im heutigen Ägypten*. Cet ouvrage complétera celui de Lane. C. R. par W. MAX MÜLLER. — W. MÜLLER, *The Ottoman Empire 1901-1913*. Ce livre, d'ailleurs très utile, aurait dû s'appeler *The Balkan Peninsula*: il n'y est guère question des Ottomans. C. R. par K. SÜSSHEIM.

Février. BIBLIOGRAPHIE. J. JACOB, *Die Herkunft der Silhouettenkunst aus Persien*. Etude sur les origines orientales de l'art de découper des silhouettes. Le premier artiste fut le fils d'un contemporain de Timur-lenk, 'Abd Allah b. Min 'Ali, que

M. Karaaček identifie avec 'Abd Allah de Hérat, postérieur d'un siècle. C. R. par J. RODENBERG.

Mars. BIBLIOGRAPHIE. GANDZ, *Die Muallaqa des Imru'l Qais*. L'auteur du compte rendu. H. RECKENDORF, adopte la théorie d'après laquelle cette pièce serait un centon formé de divers morceaux, théorie d'ailleurs très contestable, et fait quelques corrections.

Avril. BIBLIOGRAPHIE, *Enzyklopædie des Islam*. Eloge de cette publication par J. HOROVITZ. La partie concernant l'Inde laisse seule à désirer.

Septembre. BIBLIOGRAPHIE F. W. VON BISSING, *Von Wadi es sab'arigâl bis Gebel Silsile* C. R. par W. MÜLLER — LAMEC SAAD, *16 Jahre als Qurarantänearzt in der Turkei*. Ouvrage d'une lecture amusante, mais qu'on ne saurait comparer comme fait le critique. E. BRANDENBURG, aux *Mémoires* de Saint Simon, même avec toutes les réserves possibles.

RECUEIL DE NOTICES ET DE MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE CONSTANTINE.

T. XLVIII, 1914 (paru en 1915).

MAGUELONNE, *Monographie géographique et historique de la tribu des Sellaoua Kheraret*. Rien qui concerne l'Islam, sinon que les Sellaoua sont plus superstitieux que religieux et qu'ils se bornent à quelques pratiques extérieures du culte musulman. Un ancêtre de quelques-unes de leurs fractions est le marabout Sidi Khalifa Cherf, enterré à Foum el Amrin chez les O Si Zorara.

T. XLIX, 1915 (paru en 1916).

G. MERCIER. *Khanga Sidi Nadji*. Inscriptions arabes recueillies dans la mosquée de Sidi Nadji et datant du XI^e siècle de l'hégire : la première, la troisième et la septième sont d'Ahmed b. Nâsir b. Moḥammed b. Tayeb (1161 h. = 1748 J.-C. ; 1171 h. = 1757-1758). descendant du fondateur de la zaouyah et qui échappa au massacre de sa famille par 'Abd es Samad ; la seconde est de 'Ali, fils de Hosain bey, fondateur de la dynastie actuelle de Tunisie qui se réfugia à la zaouyah après la prise de Qaïrouân par les révoltés et l'assassinat de son père (1153 h. = 1740) ; il arriva au pouvoir à Tunis en 1173 (1759) après la mort de son frère Moḥammed rétabli sur le trône par le bey de Constantine, Hosain Azreg Aïnou ; la sixième est de Sidi Moḥammed ben Tayeb (1147 = 1734-1739), père d'Ahmed ben Moḥammed qui, par humilité, prend le titre d'« ouvrier des lacets des sandales des pauvres ». L'article se termine par la traduction

d'un texte arabe, rédigé par un membre de la famille et donnant des détails plus ou moins historiques sur Sidi Mobârek ben Qâsem b. Nâdji, l'ancêtre de la famille, sur sa descendance et sur les événements auxquels se rapportent les inscriptions. — Bosco, *Note sur de nouvelles inscriptions latines et sur une inscription arabe*. Celle-ci, découverte à Constantine est celle d'un cheikh Abou Dinâr mort en dzou'l hidjdjah 809 (mai-juin 1406).

T. L, 1914 (paru en 1917).

MAITROT, *Le Chella*. Description topographique des ruines de Chella. L'auteur ne mentionne pas les inscriptions tumulaires des sultans qu'on y rencontre. — E. VALLET, *Les légendes du Ferdjioua*. Le marabout Sidi Bennour; la pierre sur laquelle se reposa Sidi Bennour continue à sécréter une substance gluante que les indigènes attribuent à la bénédiction du saint. — A. ROBERT, *Autographe d'El-Hadj Ahmed, dernier bey de Constantine*. Lettre insignifiante, précédée de la vie d'Ahmed bey. — Bosco, *Note sur une nouvelle inscription arabe*: la date et l'ethnique de ce nom sont incertains.

REVISTA DE GEOGRAFÍA COLONIAL Y MERCANTIL.

T. XI, 1914.

N° 3. PEÑADOR, CAÑIZARES et BONELLI, *Protectorado español en el Norte de Marruecos*. Tableau géographique sommaire où on trouve citée la légende du Chérif Sidi 'Abd er Rahmân el Maïdou, dans sa visite au mont Sarsar.

N° 10. ANTONIO BLAZQUEZ, *Conquista de Marruecos por los Mahometanos*. Il faut entendre par Marruecos le Maghrib el Aqsa, même avant la fondation de Marrâkech. Esquisse plus que sommaire et sans aucune valeur: les sources citées sont El-Belâdori, le *Kitâb el Aghâni* attribué à « Abu el-Ferig (pour Faradj) el-Ispani » (sic); le *Nodjum ez zahira* dont l'auteur (Ibn Tagri Berdi) n'est pas nommé, Aben Jaldun et En Nowairi, sans autre indication. Il est évident que l'auteur de l'article n'a pas consulté les historiens qu'il cite et qu'il ne connaît que de troisième ou de quatrième main, et peut-être que de nom. Les noms propres y sont fréquemment altérés: Abd el Azid pour 'Abd el 'Aziz; Joltun pour Colthum (Kolthoum); on lit tantôt Howara et tantôt Hovara. Les Berbères Abter sont présumés descendre de Pedro (quel Pedro?) et les Beranes sont des Ibères. Nous apprenons (p. 379) qu'Annibal « transporta dans l'Afrique septentrionale et au Maroc (!) 15.000 soldats espagnols ». Il est fâcheux que l'auteur ne nous cite pas l'écrivain ancien qui lui a fourni ce renseignement dont il tire cette con-

séquence : Les Berones (*sic*) ou Beranes sont leurs descendants.
T. XIII, 1916.

N^{os} 6 et 7. A. BLASQUEZ, *El reino de Nekor* (Nokour). Résumé très sommaire de ce qu'Ibn Khaldoun a dit de cette ville, d'après la traduction de De Slane.

N^{os} 11 et 17. A. BLASQUEZ, *España segun algunos escritores mahometanos*. Des fragments de traduction (?) de l'ouvrage d'El Maqqari (et non El-Mokry) par le célèbre faussaire Antonio Conde, existent à la Bibliothèque de la Real Academia de Madrid. Il était absolument inutile de les publier, surtout après l'exécution magistrale que Dozy et Codera y Zaidin ont fait de son ouvrage.

T. XV, 1918.

A. BLAQUEZ, *Estudios marroquies*. Description du tombeau de Sidi 'Abd es Selâm b. Mechich (xiii^e siècle). Cette description est prise (sans indication de source) à Drummond Hay, *Le Maroc et ses tribus nomades* (Paris, 1844, in-8°), p. 246-248. Il y a en outre des détails qui paraissent douteux et que n'ont pas mentionnés ceux qui, outre Drummond Hay, ont parlé de ce tombeau et du pèlerinage dont il est l'objet : Xicluna. *Quelques légendes relatives à Mouley Abd es Selam, d'après Ibn Rahmoun* (*Archives marocaines*, t. III, 1905, p. 133); Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. II, Paris, 1899, in-8°, p. 159-161; 172-173, — *La Maya en Marruecos*. Description d'une coutume curieuse conservée dans le cercle d'Arzilla. A la fin de février, les paysans prennent une poupée ressemblant à une femme, assez richement ornée, la tête coiffée d'un haut bonnet rond terminé en pointe. Ils la promènent en procession autour des champs cultivés et l'accompagnent en chantant une chanson dont ni le texte, ni la traduction ne sont donnés. La femme qui porte cette poupée doit la remettre à celle de ses compagnes, qui est assez agile pour le saisir à la course : les hommes font aussi la même cérémonie, mais à cheval. Cette image est appelée Maya. M. Blaquez signale aussi la coutume de lancer des pierres sur les tombes des voyageurs morts, mais le passage d'Horace qu'il cite (*Odes*, I, 28) n'a aucun rapport à ce sujet. Je me contente de renvoyer aux passages que Doutté a consacrés aux *Kerkour* (*Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 420-435) et aux sources qui y sont indiquées.

REVUE AFRICAINE.

LVIII année 1914.

1^{er} trimestre. YVER, *Lettres de Ben Allal au maréchal Vallée*. Ben Allâl était Khalifah de 'Abd el-Qâder à Milianah et sa cor-

respondance indique l'état d'esprit d'un représentant de l'émir quand il s'agissait d'appliquer les articles IV et XII du traité de la Tafna. La faiblesse du maréchal Valée ne pouvait qu'accroître les prétentions de Ben Allâl, qui n'admettait pas qu'un musulman coupable, arrêté en territoire français, fût justiciable de la justice française. — CAUVET *La culture des palmiers au Souf*, Renseignements intéressants, entre autres le chant du cultivateur qui féconde les palmiers; il diffère de ceux qui ont été recueillis à l'O. Righ, au Djerid, à Bou Sa'ada et au Tidikelt. — COUR, *Note sur une collection d'autographes arabes de l'ancien ministre de France au Maroc*, Ch. Féraud. Cette collection qui a été remise aux archives de la société historique algérienne contient une série de lettres qui intéressent l'histoire de l'Algérie de 1838 à 1870. — E. VIDAL, *Notes sur la peinture arabe, d'après les fresques de la Tour des Dames de Grenade*. Ces peintures doivent dater du milieu du xv^e siècle. Quelle est leur origine, byzantine ou persane? M. Vidal aurait pu rappeler les fresques de Qosaïr 'Amra et les miniatures qui ornent le mss des séances de Hariri de la collection Schefer. Une grosse erreur : Les Persans, *devenus chrétiens* sous le règne de Khosroès, « influencés eux-mêmes par l'art hindou et l'art chrétien », il aurait été plus exact de parler de l'art chinois, témoin la légende de Mani. — BIBLIOGRAPHIE E. GRIFFINI, *L'arabo parlato della Libia*. — NALLINO, *L'arabo parlato in Egitto*. Ces ouvrages rendront de grands services. — BEN ALI FEKAR, *Lecons d'arabe dialectal marocain*. Ce titre est prétentieux; en réalité, il s'agit du dialecte de Tlemcen et de celui de Tanger : ce livre pourra être utilisé avec quelques réserves. Ces comptes rendus sont de R. BASSET. — YAHYA IBN KHALDOUN, *Histoire des Beni 'Abd el Wad de Tlemcen*, éd. et trad. par A. BEL. Celui-ci doit être félicité d'avoir mené à bonne fin une œuvre aussi difficile et aussi considérable.

2^e trimestre. MIGUEL ASÍN, *L'enseignement de l'arabe en Espagne*. L'auteur, avec toute l'autorité qui s'attache à son nom, signale l'erreur fondamentale qui a fait créer en Espagne des chaires uniquement d'arabe marocain, comme si une connaissance sérieuse de cette langue n'impliquait pas celle de la grammaire de l'arabe littéraire. — VORNOT, *Les actes d'hostilités des émigrés et des marocains, surtout des Beni Snassen et les opérations effectuées par les Français, notamment en 1856*. Chapitre important pour l'histoire des relations de la France avec le Maroc sur la frontière occidentale de l'Algérie, accompagné de 52 pièces justificatives. — BIBLIOGRAPHIE. DEPUY, *Dictionnaire français arabe des dialectes parlés à Djibouti et dans les pays environnants*. On peut regretter que la transcription en caractères

arabes y fasse défaut et que la grammaire de ce dialecte soit insuffisamment exposée en trois pages : néanmoins, faute d'autres, ce petit ouvrage rudimentaire rendra des services. C. R. par R. BASSET.

LIX^e année, 1918¹.

1^{er} trimestre. DESPARMET, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja : Le calendrier folklorique. I. Les Heures*. Ce travail très documenté porte sur le double calendrier en usage dans la classe populaire musulmane; le calendrier musulman et l'ancien calendrier julien où s'est réfugiée la plus grande partie des survivances. C'est ainsi que, pour la question des heures favorables ou défavorables, on reconnaît qu'elles subissent trois sortes d'influences distinctes : celle des vieilles croyances astrologiques partiellement conservées; celle de certaines conventions domestiques ou sociales devenues des prescriptions religieuses; enfin celle de la religion. On peut constater qu'un certain nombre de ces superstitions ne sont pas propres à l'Algérie, ainsi la détermination d'une heure favorable ou défavorable au moyen d'un calcul astrologique se trouve dans les *Mille et une Nuits* (cf. éd. de Bombay. T. I, p. 179, *Le jeune homme et le barbier*). — ESQUER, *Quelques à-côtés de l'expédition d'Alger*. — YVER, *L'invasion hilalienne*. Tableau d'après l'ouvrage de G. Marçais, net et précis de cette invasion qui modifia si profondément, au point de vue économique et ethnographique la Tunisie et l'Algérie et, à un autre degré, le Maroc. — G. MARÇAIS, *Note sur l'építaphe d'un savant Tlemcenien*. Il s'agit du jurisconsulte Abou Mousa, un des fils de l'Imâm assassiné à Brechk. Ses deux fils se réfugièrent à Tunis pour s'établir ensuite à Milianah et à Tlemcen où ils reçurent un bon accueil du sultan Abou Hammou. Ils intercédèrent près de l'émir Abou'l Hasan quand il s'empara de Tlemcen en 1337 et l'accompagnèrent dans plusieurs de ces expéditions. L'inscription funéraire de l'un d'entre eux permet de vérifier la date de sa mort donnée par Ibn Maryam : elle montre, par le qualificatif de *sâlik* donné à Abou Mousa, qu'il était un adepte des doctrines soufites. — G. COLIN, *Deux inscriptions arabes du Musée de Mustapha*. La première est postérieure à la conquête française; la seconde, de 1173 de l'hégire (1759-1760) fut gravée sous le règne du pacha Baba 'Ali bou Seba'. — YVER, *D. Francisco Codera*, Notice nécrologique sur l'éminent orientaliste espagnol. — BIBLIOGRAPHIE. CODERA. *Estudios críticos de historia arabe-española* (2^e série. T. II). — MIGUEL ASÍN PALACIOS, *La mystique d'Al*

1) Les années 1915-1916 et 1917 n'ont pas paru, non plus que la fin de 1914.

Ghazzali; BESTHORN, PRIETO VIVES, G. PALENCIA, M. ALARCON, *Miscelanea de Estudios y Textos arabes*, C. R. par BEN CHENEB. — R. BASSET, *Mélanges africains et orientaux* : Les spécialistes et même les profanes trouveront dans ces *Mélanges* des renseignements précieux sur un grand nombre de questions importantes. » C. R. par G. YVER — E. MONTET, *Etudes orientales et religieuses*. — SNOUCK HURGRONJE, *The Revolt in Arabia*. Ces C. R. sont de R. BASSET.

2^e trimestre. E. LÉVI, *Un chant populaire religieux du Djebel marocains*. Texte, commentaire et traduction d'un poème composé par un auteur moderne Cheïkh Moulay 'Ali el Baghdâdi, où il énumère les saints du Maroc, particulièrement ceux de Fâs, des Djebalah, du Haouz et du Sous. C'est une importante contribution à l'hagiographie marocaine, surtout par les notes qui fournissent de nombreux renseignements sur les saints énumérés dans le poème. — BIBLIOGRAPHIE, *Ibn el Ahmar Raoudhat en Nîsrin, Histoire des B. Merin*, publiée par G. MARÇAIS et GHAOURTSI BOU ALI. Ce travail est excellent dans son ensemble. C. R. par BEN CHENEB. — J. MÉLIA, *L'Algérie et la guerre*. — MAGALI BOINARD, *L'Alerte au désert*. C. R. par G. ESQUER.

3^e et 4^e Trimestres : A. BEL et BEN CHENEB, *La préface d'Ibn el Abbar à sa Takmilat et Sila*. Texte, traduction annotée d'une partie de l'ouvrage d'Ibn el Abbar qui manquait à l'édition donnée en 1867-1869 par Codera y Zaidin. Il serait vraiment à désirer que le texte d'Ibn el Abbar fût publiée en une seule fois au lieu de former trois et bientôt quatre tronçons. — VAINOT, *Le développement et le résultat de la crise de 1859 dans les confins algéro-marocains*. Le commandant Vainot, bien connu par ses études, signalées ici même, sur la région orientale du Maroc, nous donne ici un nouveau chapitre de cette histoire. Il s'agit de la désorganisation causée par la mort du sultan 'Abd er Rahman et l'avènement de Mouley Hassan; des attaques continuellement lancées par les tribus marocaines voisines de l'Algérie, aggravées par l'inertie des commandants français de la frontière et qui cessèrent, quand un officier énergique, le général de Martinpréy, prit en main la direction des affaires. Il est regrettable que la diplomatie française, imitant la politique de Louis Philippe après Isly, n'ait pas profité de l'occasion pour reporter la frontière à la Moulouya : le Maroc, en ce moment engagé dans la guerre avec l'Espagne, n'aurait pu faire opposition à cette mesure de justice. — COUR, *La poésie populaire politique au temps de l'émir 'Abd el Qâder*. A l'occasion d'une qasidah d'Ould Mohammed en Negaïbi, dirigée contre 'Abd el Qâder, l'auteur signale l'opposition que rencontra l'émir à ses

débuts; parmi ceux qui le combattirent, après lui avoir obéi, se trouvait Si La'rihi, devenu ensuite khalifah de la Mina, que j'ai connu personnellement en 1883 et qui m'a conté plusieurs anecdotes dont il fut le héros à cette époque¹. Une partie de cette qasidah avait été publiée par M. 'Abd. er Rahman². La traduction et les notes dont M. Cour a accompagné son édition forment une importante contribution à l'étude de la poésie populaire arabe moderne. — NÉCROLOGIE, S. Biarnay, par HENRI BASSET. — BIBLIOGRAPHIE, A. BEL, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie : Histoire d'un saint musulman vivant actuellement à Mekinès*; ID. *Les industries de la céramique à Fas*. C. R. très favorable de G. MARÇAIS. — R. GONZALÉS PALENCIA, *Carta da esclavitud voluntaria de una mora de Garbiel*. Acte très curieux par lequel une femme mauresque d'Espagne, se reconnaît esclave de D. Ferdinand Lopez de Heredia pour être protégée contre les menaces de son futur mari, Sa'd el Oudi. C. R. par R. BASSET, — CERONI, *Relation du court voyage d'un antiquaire amateur surpris par les Corsaires*. traduit de l'italien (*Raguaglio del viaggio compendioso di un dilettante antiquario*). — MONCHICOURT, *L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba*. Eloges donnés à ces livres par G. ESQUER. A propos de l'expédition contre Djerba, il eût été bon de rappeler qu'une traduction du texte turk de Hadji Khalifah (texte ignoré de Monchicourt) qui traite de cette expédition, a été donnée par Cl. Huart, *Journal asiatique*, février-mars 1917.

REVUE ARCHÉOLOGIQUE.

1914, 2^e semestre.

BIBLIOGRAPHIE. M^{lle} GERTRUDE LOWTHIAN BELL, *Palace and Mosque at Ukhaïdir*. Contribution d'une haute importance à l'histoire de l'architecture musulmane. C. R. par S. REINACH.

REVUE BIBLIQUE.

T. XI, 1914.

Fasc. 2. BIBLIOGRAPHIE. CL. HUART, *Histoire des Arabes*. T. II. C. R. favorable par JAUSSEN.

Fasc. 3. MIGEON, *Qosair Amra*. Description du fameux château omayyade (et non *ommayade*) d'après les photographies des P. P. Jaussen et Savignac qui rectifient les données de Musil.

1) Cf. mes *Mélanges africains et orientaux*, Paris, 1915, in-8, p. 96.

2) *Lectures choisies pour l'enseignement de l'arabe parlé*, 3^e période Alger, 1906, in-12.

REVUE DES ÉTUDES JUIVÈS.

T. XLVII, 1914.

N° 134 I. LÉVI, *Une apocalypse judéo-arabe*. Fragment d'une apocalypse inédite écrite en hébreu et traitant des Omayyades (et non *Ommeiades*), il s'arrête avec 'Omar II après avoir annoncé les événements qui se produisirent après l'assassinat de 'Othman. Les prédictions sont généralement favorables aux Omayyades : cette apocalypse ne peut donc avoir été rédigée postérieurement à la chute de cette dynastie.

REVUE CRITIQUE.

XLVIII^e année, 1914. T. I.

N° 2. MASSIGNON, *Kitâb at Tawasin*. Les observations de l'éditeur rendront de grands services pour comprendre la doctrine panthéiste d'El Hallâdj. C. R. par CL. HUART.

N° 6. FERRAND, *Relations de voyages et de textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême Orient*. T. I. Eloge de ce livre et du sens critique de l'auteur, par J. BLACH.

N° 12. CROSSLAND, *Deserts and Water Gardens of the Red Sea*. Ce livre contient des renseignements intéressants pour la sociologie des populations des environs de Souakim : il aurait été à désirer que l'auteur possédât une connaissance plus approfondie des choses arabes et musulmanes. C. R. par GAUDE-FROY DEMOMBYNES.

N° 22. *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*. T. VI. Eloge mérité de ce recueil, par J.-B. CHABOT.

N° 23. AL SAMA'NI, *Kitâb al ansab*. C. R. par CL. HUART.

N° 24. EL KINDI, *The Governor and Judges of Egypt*. Ouvrage important pour l'histoire d'Egypte. C. R. par CL. HUART.

N° 25. *Tarikh-i-Djehan Gocha* d'EL DJOWAINI. C. R. par CL. HUART.

1914. T. II.

N° 27. G. MARÇAIS, *Les Arabes en Berbérie*. Autour des faits principaux qu'il dégage nettement pour la première fois, l'auteur a groupé ce que les historiens nous apprennent du rôle économique et politique des Arabes, de l'organisation de la tribu, de l'influence que les nouveaux venus ont pu exercer sur la civilisation maghribine, sur la langue, sur la religion. C. R. par GAUDE-FROY-DEMOMBYNES.

N° 32. *The Ottoman Empire 1801-1903*. L'auteur était bien préparé à l'écrire par sa connaissance personnelle du sujet et du pays. C. R. par R. G.

XLIX année 1915 (T. I).

N° 3. DUBOSCQ, *Syrie, Tripolitaine, Albanie*. Rien de nouveau dans ces pages, mais des rappels qu'il n'était pas inutile d'imprimer pour l'intelligence des péripéties ultérieures. C. R. par ANDEBOCH.

N° 13. DELAFOSSE, *Chroniques du Fouta sénégalais*. C'est un document de premier ordre, mais il est regrettable que le texte n'ait pas été publié.

XLIX année 1915 (T. II).

N° 27. SEYYED 'ALI MOHAMMED, *Le Beyân persan*. T. II, III, IV. Cette traduction d'un ouvrage composé par le Bâb a une grande importance, quelle que soit la forme. « Tombant en plein xix^e siècle, au milieu de la stagnation religieuse de l'Irân mahométan, cet ouvrage a dû produire l'effet d'une pierre jetée dans une mare bourbeuse peuplée de grenouilles ». C. R. par CL. HUART.

N° 29. A. DE CURZON, *L'ambassade du comte des Alleurs à Constantinople*. Bonne étude sur les actes d'un agent ferme, patient et habile. C. R. par A. CHUQUET.

N° 36. A. PRIETO Y VIVES, *Hallazzo de monedas hispano-musulmanas*. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 40. ROULLEAUX-DUGAGE, *Lettres du Maroc*. Des renseignements intéressants sur la musique indigène. C. R. par L. R.

N° 42. R. BASSET, *Bulletin des périodiques de l'Islam 1912-1913*. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 48. AULNEAU, *La Turquie et la guerre*. En dépit de la préface de M. Pichon, ce livre publié avant la guerre est un assemblage d'écrits mal cousus et écrits dans un français médiocre et, pour comble d'imprévoyance, renferme un panegyrique de Ferdinand de Bulgarie. C. R. par H. HAUSER.

L'année, 1916 (T. I).

N° 5. R. BASSET, *Mélanges africains et orientaux*. Éloge du livre par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 7. BROWNE, *The Press and Poetry of Modern Persia*. Ce compte-rendu de CL. HUART avait paru déjà dans le *Journal asiatique*, juillet-août 1915.

N° 9. LE MORE, *D Alger à Tonbouctou*. Ce récit est agréable à lire, lesté et bien enlevé. C. R. par R. BASSET.

N° 15. BRUNO, *Le régime des eaux en droit musulman*. Compte-rendu par CL. HUART : voir *Revue de l'histoire des Religions*, juillet-août 1914.

N° 26. ASÍN PALACIOS. *La mystique de Ghazali; Aben Masarra y su Escuela; El Origine arabe de la disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda*. « Toutes nos félicitations à l'auteur de ces trois mémoires ». C. R. par R. BASSET.

1916. T. II.

N° 33. SYLVESTER, *A History of Persia*. Cet ouvrage comble une lacune. C. R. par CL. HUART.

N° 34. FARHANE, *Al-Faridat Maslûq Tariki-Guzida*. Part. II, C. R. par CL. HUART.

N° 35. BEN CHENER, *Classes des savants de l'Ifriqya*. T. I; JULIAN RIEBER, *Histoire de les Juifs d'El Khochani*. Le premier volume sera suivi d'une traduction qui sera bien accueillie des arabisants; le second est un document essentiel pour l'étude des institutions musulmanes. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 37. HAMD ALLAH MUSTOFI, *The Geographical Part of the Nuzhat el Qolub* ed. GUY LE STRANGE. C. R. de CL. HUART déjà paru dans le *Journal Asiatique*, août-septembre 1916.

N° 46 GABRIELI, *Sulla importanza storica e filologica che può avere lo studio dell' arabo*. C. R. par RENÉ BASSET.

LI, année 1917 (2^e semestre).

N° 15. L. MAURICE, *La politique marocaine de l'Allemagne*. Exposé, avec preuves, de toutes les menées, quelquefois souterraines, quelquefois impudemment à découvert, de l'Allemagne contre la France au Maroc. C. R. par HAUSER.

N° 16. LAMMENS, *Mo'auya II ou le dernier des Sofyanides*. L'esprit critique de l'auteur a su débrouiller cet écheveau et arriver, sinon à la certitude, du moins à des probabilités qui ont pour elles la logique des faits et la vraisemblance historique. C. R. par R. BASSET. — JACOB ET TSCHUDI, *Türkische Bibliothek*. T. XVII. *Das Vilâyet Nâme des Hadschim Sultan*. Récit des miracles de saint Bektachi qui bénit l'ordre des janissaires à sa création. C. R. par CL. HUART.

N° 35, GRIFFINI, *Il poemetto di Qudam b. Qadam*. Poème yéménite, apocryphe bien entendu, mais intéressant pour les renseignements qu'il contient et publié avec le plus grand soin. CAURO, *Récit sur la vie de Mohammed*. Ouvrage rempli d'erreurs, de fautes d'impression et sans aucune valeur. Ces comptes-rendus sont de R. BASSET.

1917 (2^e semestre).

N° 43. ASKELL BENTON, *The sultanate of Bornou*. Cet ouvrage, traduit de l'allemand de Schulze, est complété par une série de 21 annexes dont 20 sont dûs au traducteur et rendront de grands services aux africanistes. — SNOUCK HURGRONJE, *Mohammedism*. Personne n'était mieux qualifié que l'auteur pour décrire dans un tableau d'ensemble l'islam et son développement. Ces comptes-rendus sont de R. BASSET.

N° 48. E. MONTET, *Etudes orientales et religieuses*. Très bon ouvrage de vulgarisation. C. R. par GAUDEFROY DEMOMBYNES.

LII^e année, 1918.

N^o 1. R. BASSET, *Mélanges africains et Orientaux*. C. R. élogieux par A. BEL.

N^o 3. J. AJALBERT, *Le Maroc sous les Boches*. Des erreurs en ce qui concerne les pratiques musulmanes. Sur certains points, l'auteur est resté inaccessible à la poésie de l'islam; le livre est d'ailleurs écrit avec verve. C. R. par GAUDEFROY DEMOMBYNES.

N^o 4. L. WIENER, *Contribution à l'histoire de la civilisation arabo-gothique*. Voir ce qu'il est dit de ce compte-rendu de C. HUART dans le paragraphe consacré au *Journal asiatique*, mars-avril 1918.

N^o 20. CHRISTENSEN ET OSTRUP, *Description de quelques manuscrits orientaux appartenant à la bibliothèque de l'Université de Copenhague*. Catalogue d'une collection de manuscrits arabes, turks et persans, ayant appartenu à un derviche tourneur nommé Mohand As'ad Dédè. C. R. par CL. HUART.

N^o 25. E. BROWNE, *Le Bâbisme*. Recueil de onze travaux importants sur le mouvement bâbi et sa continuation, le mouvement behâi. C. R. par CL. HUART.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE.

N^o 3-4. Mars-avril. R. BASSET, *Une formule de défi*. — BIBLIOGRAPHIE. R. BASSET, *Recherches historiques sur les Maures*. C. R. par M. DELAFOSSE.

N^o 5-6. Mai-juin. GAUDEFROY DEMOMBYNES, *La coupole des scorpions à Emèse*. L'auteur, dans un article bien documenté, prouve que la croyance musulmane, d'après laquelle la coupole des scorpions près de la grande mosquée à Hims, a une origine chrétienne, est véridique et s'appliquait à une image de saint Georges.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

T. LXIX, 1914.

Janvier-février : BIBLIOGRAPHIE. PASSADORO, *Le aberrazioni dell' islamismo*. Ce mémoire n'apprend rien à ceux qui connaissent les choses de l'islam; les autres pourront trouver quelque avantage à le lire. — J. HOROVITZ, *Bâbâ Ratan, The saint of Bhatindu*. Ce mémoire est une bonne contribution à l'hagiographie musulmane et pour la méthode et pour l'information. — A. P. G. MARTIN, *Précis de sociologie africaine*. Les erreurs se rencontrent presque à chaque page. Le plan de

l'auteur était bon ; on ne peut que regretter que les inexactitudes dont il fourmille le rendent inutilisable. Ces comptes rendus sont de R. BASSET.

T. LXX (1914).

Juillet-août. BIBLIOGRAPHIE. DOUTTÉ, *En tribu*. L'auteur nous renseigne sur l'état physique comme sur l'état moral du pays, sur les particularités politiques où économiques comme sur les croyances religieuses. C. R. par R. DUSSAUD. — BRUNO, *Le régime des eaux en droit musulman*. Ce compte-rendu de CL. HUART a déjà paru dans le *Journal asiatique*, mai-juin 1914.

Septembre-décembre 1914. MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Aben Masarra y su Escuela*. Cet excellent travail fournit une contribution importante à l'histoire de la pensée espagnole et nous apporte par surcroît des lumières sur plus d'un point de philosophie médiévale. C. R. par P. MASSON OURSEL.

T. LXXI (1915).

Janvier-avril, R. BASSET, *Bulletin des périodiques de l'Islam*.

Mai-juin, BIBLIOGRAPHIE, VAN GENNEP, *En Algérie*. Livre intéressant quoique certaines de ses affirmations soient singulièrement audacieuses. C. R. par CL. HUART. — SEYYID ALI MOHAMMED, *Le Beyân persan* : C. R. par le même qui en a donné déjà un dans la *Revue critique*, 1915, n° 27. — AL HUJWIRI, *The Kash of Mahjub*. Cf. un compte rendu par le même, *Journal asiatique*, janvier-février 1914. — REYNOLD A. NICHOLSON, *The Mysteries of Islam*. Le plan est conçu comme un exposé des questions dogmatiques traitées par la mystique persane : la voie, l'illumination, l'extase, la gnose, l'amour divin, les saints et les miracles. Eloge de ce livre par CL. HUART.

T. LXXII (1915).

Novembre-décembre. CL. HUART : *Le Khalifat et la guerre sainte*. Au sujet de la nature du Khalifat, il n'y a qu'à renvoyer au substantiel mémoire de Nallino, *Appunti sulla natura del califfato in genere* (paru en 1917 et analysé ici même). Je relève toutefois une erreur dans l'article de Cl. Huart : les Rostamides de Tiharet n'ont jamais pris le titre de Khalife ; ils portaient, comme les Idrisides de Fàs et les premiers Omayyades d'Espagne, le titre d'Imâm. — BIBLIOGRAPHIE. Le P. LAMMENS, *Le berceau de l'Islam*. La thèse de l'auteur est trop absolue et l'amène à un exposé peu cohérent ; il aurait dû aussi ne pas négliger presque entièrement la documentation qui n'est pas d'origine purement arabe et littéraire, par exemple, les textes safaitiques. Du reste, la lecture de ce livre est rendue agréable par un style aisé et incisif. Il est opposé, et avec raison, ce semble, à la théorie de Winckler et du prince Caetani sur les changements notables de climat en Arabie, dans les temps historiques. C. R. par R. DUSSAUD.

T. LXXIII (1916).

BIBLIOGRAPHIE. CL. HUART, *Le livre de la création et de l'histoire*. T. V, le C. R. fait ressortir l'importance de l'ouvrage d'El Maqdisi pour l'histoire de l'Islam. — CAURO. *Récits sur la vie de Mohammed* le C. R. a été trop indulgent pour un livre qui n'a aucune valeur. Ces comptes rendus sont de R. DUSSAUD.

T. LXXIV (1916).

Mai-juin. BIBLIOGRAPHIE. MONCHICOURT. *L'expédition espagnole de 1560 contre Djerba*. C. R. de CL. HUART déjà vu dans l'analyse du *Journal asiatique*, novembre-décembre 1916.

T. LXXV (1917).

Janvier-février, BEL, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*. Exposé clair et exact de la situation actuelle des Musulmans, particulièrement au Maroc, sur leurs croyances, et particulièrement le culte des saints, la sorcellerie, les confréries religieuses et spécialement l'achoura. Il est à désirer que cet article soit lu par tous ceux qui ne connaissent qu'un Islam de convention et qui en parlent en conséquence.

Mars-avril, BIBLIOGRAPHIE. D. S. MARGOLIOUTH, *On Mahdis and Wahabism*. Eloge de cette brochure par CL. HUART. — ASÍN PALACIOS, *La mystique d'El Ghazzali*. Sur ce compte rendu de CL. HUART, cf. l'analyse du *Journal asiatique*, septembre-octobre 1915.

T. LXXVI (1917).

Juillet-août. BIBLIOGRAPHIE. R. BASSET. *Mélanges africains et orientaux*. Eloge de ce livre par F. MACLER.

Septembre-octobre E. LÉVI, *Mulāi Buchta'l Khammar*. Etude sur un saint très vénéré dans la région au N. de Fâs entre le Sebou et l'Ouargha. Il était originaire des Chaouias, mourut en 997 hég. (1588-1549), ne laissant qu'une fille, 'Aïchah, de qui proviennent tous ceux qui se disent ses descendants. Avant de s'établir au Dj. Amergou, il aurait été l'esclave, puis le disciple du grand saint Moulay 'Abd es Selâm b. Mechich mort avant lui, en 975 (1567-1568). Il se nommait Mohammed b. Mousa et reçut le surnom Bou Chta (père de la pluie), pour avoir mis fin à une sécheresse qui désolait le pays depuis sept ans. Ses descendants portent le nom de Chérifs. Cette étude sérieuse et critique, réduit à néant un certain nombre d'erreurs accueillies trop facilement par Mouliéras dans son *Maroc inconnu*.

Novembre-décembre 1917, A. BEL. *Histoire d'un saint musulman, vivant actuellement à Meknès*. L'article pourrait être intitulé : comment on devient actuellement un saint dans l'Islam. Pendant que j'étais à Mekinès en juillet 1916, on m'avait montré une espèce de brute, entourée du respect de tout le voisinage, surtout des femmes, vivant sous une sorte de tente,

adossée à une maison. La vénération qu'inspirait cet individu dans un état complet de gâtisme, était exploitée par un moqaddem qui recueillait des aumônes abondantes. M. Bel est arrivé à reconstituer l'existence antérieure du saint qui paraît d'origine berbère. Après avoir exercé le métier de jardinier à Mekinès et perdu le peu d'intelligence qu'il avait, il fut regardé comme un être visité par Dieu, vécut d'aumônes, exposé aux intempéries de l'air, jusqu'au moment où un Arabe du Doukkala, appelé Ed Doukkali, vit dans cette brute une mine à exploiter. Il se fit son moqaddem, reçut les offrandes, fit construire une tente en toile de trois mètres de haut, accomplit même des tournées fructueuses dans les environs et, finalement, acheta une femme. Cet événement qui s'est passé de notre temps, sous nos yeux, jette un singulier jour sur l'hagiographie — j'entends l'hagiographie musulmane — et, pour conclure comme M. Bel « Qui sait si, dans quelques siècles, Moulay Ahmed el Wazzâni n'aura pas, lui aussi, sa légende dorée, sa biographie dans quelque recueil arabe de Vies des saints, avec une énumération de ses miracles ? » — BIBLIOGRAPHIE. P. MARTY. *Les mourides d'Ahmadou Bamba*; ID. *Etudes sur l'Islam maure*. Eloge de ces deux livres par R. BASSET.

T. LXXVII (1918).

Janvier-février. G. HUET. *Les origines du conte de Aladdin et la Lampe merveilleuse*. L'auteur distingue deux contes qui ont été ensuite juxtaposés; celui de l'anneau, d'origine indienne et qui se rattache au type des animaux reconnaissants, et celui de la Lampe, d'origine égyptienne. Aux versions indiquées pour le premier, on peut ajouter un conte magyare (Klimo. *Contes et traductions populaires de la Hongrie, Revue des Traditions populaires*, t. XII, p. 468-470) et un conte poul (Equilbecq. *Essai sur la littérature merveilleuse des noirs* t. I, Paris, 1913, p. 287-288). Il est à remarquer que la forme berbère de ce conte, en dialecte des Beni Menacer, que j'ai donnée dans mes *Nouveaux contes berbères*, est celle qui se rapproche le plus du type primitif tel que l'a restitué M. Aarne, restitution admise par M. Huet. — BIBLIOGRAPHIE. NALLINO, *Appunti sulla natura del Califfato in genere*. Ce travail démontre que, contrairement à l'opinion généralement adoptée, le Khalife n'est que le chef suprême du monde musulman, chargé de maintenir l'autorité politique et territoriale sur tous les états de l'Islam et, si possible, de soumettre tous les pays infidèles C. R. par R. BASSET. — Mrs MEER HASSAN ALI, *Observations on the Mussulmans of India*. Seconde édition d'un livre paru pour la première fois en 1832 et qui est l'œuvre d'une Anglaise mariée à un Indien du Pendjab venu en Angleterre. Cette

Anglaise vécut onze ans à Lucknow. Son ouvrage qui donne d'intéressants détails complétés et rectifiés par le dernier éditeur, M. W. Crooke, est malheureusement caractérisé par un optimisme exagéré, dû aux circonstances particulières dans lesquelles il fut écrit. Le tableau qu'il trace de la vie intérieure du harem est loin d'être vrai et l'on fera bien de s'en tenir à celui qu'a peint Madame Fanny Parks dans ses *Wanderings of a pilgrim to search of the picturesque* C. R. par CL. HART.

Mars-avril, BIBLIOGRAPHIE. PAUL MARTY, *Études sur l'Islam au Sénégal*, t. I *Les Personnes*. Recherches consciencieuses et bien documentées sur les chefs de groupes qui représentent l'Islam au Sénégal : Maures, Toucouleurs, Dyolofs, Kounta, Mandingues. C. R. par R. BASSET. — D. NICHOLSON, *Ueber die nord-arabischen Götter*. L'auteur cherche à rattacher le panthéon des divinités thamoudiennes et safaitiques, non à ceux des Syriens ou des Nabatéens, mais à celui des Sémites du Sud. Il faut remarquer toutefois que ce panthéon renferme des vocables syriens et safaitiques C. R. par R. DUSSAUD. — TH. ARNOLD, *The preaching of Islam*. Tableau net et précis du développement de l'Islam. C. R. par R. BASSET.

Mai-juin. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Notes sur la Mekke et Médine*. Dans cette série de notes où la richesse de l'information s'ajoute à une critique avisée, l'auteur étudie un certain nombre de particularité de l'histoire des villes saintes : en premier lieu, l'usage de revêtir la Kaabah d'une étoffe, usage datant du paganisme et qui, comme tant d'autres fut conservé par l'islam et réservé aux Khalifes considérés comme gardiens et protecteurs de la Ka'abah. Avec la décadence du khalifat, cette prérogative passa à divers souverains et en particulier à ceux d'Égypte. M. Gaudefroy-Demombynes ne cite pas l'auteur. Ce serait, sous le khalife. En Nâsir, c'est-à-dire sous le sultan Saladin que « la couleur verte qui avait succédé au blanc adopté par El Mamoun pour la seconde *Kiswa* fut remplacée elle-même par le noir, couleur des Abbasides ». Pourtant le témoignage d'Ibn Djobaïr est concluant : en 1183, la *Kiswa* était de soie verte ; y aurait-il eu confusion entre le khalife En Nâsir et le sultan d'Égypte El Melik en Nâsir ? De même Nâsir Khosrau affirme qu'en 442 (1051), le voile qui couvrait la Ka'abah était blanc. Toutes les cérémonies relatives à l'envoi de ce voile sont décrites avec le plus grand détail.

1. Aux principaux auteurs cités qui ont parlé du pèlerinage, on pourrait ajouter Nâsir eddin Khosrau, *Sefer Nâneh* (XI^e siècle) éd. et trad. Schefer, Paris, 1885, in-8, p. 64-67, 69-76 du texte ; Ibn Battoutah (XIV^e siècle) *Voyages*, éd. Dipémery et Sanguinetti, t. I. Paris, 1874, p. 101-104.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

1914. NAU, *Note sur la date et la vie de Cheïkh' Adi chef des Yezidis*. En s'appuyant sur les auteurs syriaques, M. Nau donne sur le cheïkh' Adi, fondateur de la secte des Yezidis, des renseignements qui diffèrent de ceux d'Ibn Khallikân. Mais dans un travail postérieur dont il sera rendu compte plus tard, il a reconnu qu'en réalité, il avait existé deux' Adi, un musulman et un kurde. — BIBLIOGRAPHIE. ASÍN Y PALACIOS, *Abu Masarra y se Escuela : El original arabe de la disputa del asno contra Fra Anselmo Turmeda*. — J. SANCHEZ PEREZ, *Particion de herencias entre los musulmanes del Rite Malaqui*. C. R. élogieux par J. NAU. — R. GRIVEAU, *Etude exégétique d'un passage du Coran*, II, 244. Ce passage semble faire allusion à la vision d'Ezéchiel (ch. XXVII) ; il a été expliqué à l'aide de légendes créées postérieurement par des commentaires musulmans et par le *Kitâb et Tanbih* d'Eth Tha'âlibi. L'opinion de l'auteur sur les *hanif* est en contradiction formelle avec celle du P. Lammen : le traditionniste Wahb b. Monabbih est loin de mériter une confiance absolue (Cf. Lidzbarski, *De prophetis quæ dicuntur legendis arabicis*, Leipzig, 1893, p. 44-54) : il y aurait à discuter sur la plupart des vers attribués à Omayah ben Abou's Salt. P. 410, note 3, il fallait citer l'édition de Schulthess, *Die unter seinem Name überlieferten Gedichtfragmente*. Leipzig, 1911. — BIBLIOGRAPHIE. RIBERA, *Historia de los jueces de Cordoba*. — P. LONGAS, *Vida religiosa de los Moriscos*. Eloge de ces deux livres par F. NAU.

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES.

T. XXIX, 1914.

Janvier : DESPARMET, *Contes merveilleux maures recueillis à Blida* (suite) ; 21. *Neçcebnadem ou Moitié d'homme* ; 22. *Les amandes brodées*.

Mars. DESPARMET. *Contes maures recueillis à Blida* (suite) ; 23. *La belle sœur calomniée* ; 24. *L'oiseau blanc* ; 25. *Bou Setta*.

Mai. DESPARMET, *Contes maures recueillis à Blida* (suite) ; 26. *Le verre et la bague magiques* ; 27. *La princesse qui épousa un pêcheur* ; 28. *La poutre* ; 29. *Etreussia*.

Août-décembre, DESPARMET, *Contes maures recueillis à Blida* (suite) ; 30. *Asfour et Djerada* ; 31. *Le corbeau*.

T. XXX, 1915.

Novembre-décembre. BIBLIOGRAPHIE R. BASSET, *Mélanges africains et orientaux*. C. R. élogieux par P. SÉBILLOT.

T. XXXI, 1916. DESPARMET, *Contes maures recueillis à Blida* (suite); 31. 'Aïcha fille du marchand, la chatte et l'ogre. Il est à remarquer que ce conte est rapporté par un marocain originaire du Sous.

Juillet-août, A. ROBERT, *Exorcismes musulmans*. Vente simulée à Tunis et destinée à protéger un enfant contre le mauvais génie et à le préserver de la mort.

T. XXXII (1917).

Juillet août. BIBLIOGRAPHIE. GIACOBETTI, *Recueil d'énigmes arabes*. Le livre mérite toutes nos félicitations quoique il y ait un certain nombre de lacunes à signaler. C. R. par R. BASSET.

T. XXXIII (1918).

Janvier-février. G. HUET, *Le conte du trésor pillé : les versions africaines*. Quelques-unes de ces versions sont arabes (Egypte, Algérie, Maroc). — R. BASSET, *Contes et Légendes arabes* (suite); 800. *La statue bienfaisante*; 801. *La statue protectrice des femmes*; 802, *Les villes mystérieuses*; 803, *Le rétablissement du culte du feu*; 804, *Charyak et le roi de l'Iraq*; 805, *L'huile de cadavre*; 806. *Le tombeau d'Adam*; 807, *Le dirhem magique*; 808, *Le temple de Vénus*; 809, *La reine magicienne*; 810, *Les villes de Naqraouch*; 811, *Le tombeau de Qaflorim*; 812, *Etablissement du culte du bœuf*.

Juillet-août. RENÉ BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite): à partir de ce fascicule, le numérotage est tout à fait irrégulier; 821, *Les anthropophages de Seksar*; 822, *Les Pygmées*; 823, *Le duel de Dzou'l Horath*; 824, *Les monstres d'Alexandrie*; 825, *La dernière des Djorhoms*; 826, *Les aventures de Darab*; 827, *Présages de la mort d'Alexandre*; 828, *L'avertissement du mobedh*; 829, *Présence d'esprit d'un ivrogne*; 830, *Le jugement cassé*.

Septembre-octobre. DESPARMET, *Contes maures recueillis à Blida*; 32, *Le pommier du sultan. Les trois princesses et le monde inférieur*. — RENÉ BASSET, *Contes et légendes arabes*; 815, *la protection récompensée*; 816, *L'ascète fils du roi*; 817, *Les deux morts*; 818, *La vision de Malik*; 819, *Le canal de Joseph*.

Novembre-décembre. RENÉ BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite); 818, *Jésus, le roi et le boulanger*; 819, *Dzou'n Noun et les martyrs de Bahnaša*.

REVUE TUNISIENNE.

1914.

N° 1 GARRIDOU-GRANDCHAMP, *Documents relatifs à la fin de l'occupation espagnole en Tunisie (1569-1574)*. Publication de

documents intéressants : 1° une estampe représentant une escarmouche sous les murs de Tunis pendant la nuit du dernier jour de février 1570 avec une légende explicative italienne; 2° une note sur la disposition du souq couvert ou arsenal de Bâb el Baħar : il est représenté sur un carton de 1535 et il n'existe pas sur une estampe de 1570; 3° Lettre (en espagnol) du roi de Tunis, Moulay Moħammed à D. Juan d'Autriche. — MONCHICOURT, *L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba* (suite). Bibliographie : Aux éditions de la relation de Busbeq, on pouvait joindre la réimpression dans ses œuvres complètes : *A Gis'enii Ħusbeqvii ħmnia quæ extant*, Leyde Elzévir, 1632, p. 1-392. Aux documents turcs, il faut ajouter un chapitre de Hadji Khalifah. *Toħfat ul Kibâr* : il a été traduit par M. Huart dans le *Journal Asiatique*, mars 1917. CANAL. — *La bataille d'I-ly*.

Nos 3-4. CANAL, *Le récit de Sidi Brahim*. Simple résumé des faits sans rechercher la lourde responsabilité qui incombe au colonel de Montagnac dont la réputation posthume est due à l'héroïsme de ses soldats. — MONCHICOURT, *L'expédition de 1560 contre l'île de Djerba* (suite).

Nos 5-6, MONCHICOURT, *L'expédition de 1560 contre l'île de Djerba* (suite). — CANAL, *La reddition d'Abd el Kader*.

Nos 7-8. MONCHICOURT, *L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba* (fin). En ce qui concerne la dénomination de *Tombeau des Modjahidin* donné à un tombeau à cause du Ghazi Mostafa, de Sidi Qassarîn et de Sidi Yousof qui y auraient été enterrés, c'était la tradition courante que j'ai recueillie à Houmt es Souq en février 1882.

1915.

N° 1. ROY, *Inscriptions arabes de Mahdia*. Sept inscriptions allant de 429 à 1004 hég. L'une d'elles, du 15 de dzou'l hidj-djah 842 (26 mai 1439), rectifie la lecture qui en avait été faite d'après une copie inexacte (*Recueil de la Société archéologique de Constantine*, t. XXVIII) et substitue الملك à أم الحسن et ابى القاسم à بنت القائد.

N° 2. MONCHICOURT, *Les rogations pour la pluie*. Additions intéressantes aux documents rassemblés jusqu'ici particulièrement les chansons d'enfants recueillies à Qairouân.

Nos 5-6. SUREAU, *Aïn Barouta*. Légende au sujet du puits de ce nom à Qairouân, qui communiquait avec celui de Zemzem. 1916.

N° 1. SUREAU, *A propos du tapis sacré*. Le tapis vert offert par la Turquie à la Ka'abah ne doit pas être confondu avec le voile noir offert par l'Égypte. De regrettables fantes dans les

noms propres : *Abou Karab Essad* pour *As'ad Abou Karb* (à ce propos, l'auteur à l'air de considérer comme historique la légende de ce prince et de sa visite à la Mekke) : *Omniades* pour *Omayades* (2 fois), *Naceur* et *Galaoun* pour *Naṣir* et *Kelaoun*.

N° 2. BIGOT, *Les strophes du pèlerin de Puey Monçon*. Traduction du poème en aljamiado d'un pèlerin espagnol qui alla à la Mekke à la fin du xvi^e siècle avant l'expulsion définitive des Maures d'Espagne (1609). Les remarques sont généralement empruntées à la traduction commentée de Mariano de Pano (*Viage a la Meca*, t. I de la *Collecicn de Estudios árabes*, Saragosse, 1899, in 16). Elles donnent lieu à des observations : Qu'est-ce que le mot berbère *auchala*, d'où dériverait le nom d'Aoudjilah et qui signifiait « la fortune » (p. 98, Pano, p. 51)? *Chouchar*, p. 101 pour *Djaouher* (Pano, p. 59 avait *Chechar*) : *Cheda* pour *Djeddah* (p. 105. Pano avait transcrit à l'espagnole حدة par Cheda; M. Bigot aurait pu adopter la forme française, s'il l'avait reconnue); *iman* pour *imam* (p. 106. même faute dans Pano, p. 85); *Safi* pour *Ech Chafé'i* (p. 112 : Pano avait p. 125 *El Xafei*, x = ch.). — BUISSON, *De Rabat à Tunis par Fez et Taza*. Récit intéressant d'un touriste, mais il n'est plus exact de dire qu'à Rabat on voit la Tour Hassan de l'hôtel qui porte ce nom. C'est justement le seul point de la ville d'où on ne l'aperçoit pas.

N° 3. CONOR et GRANDCHAMP, *Relation d'un court voyage d'un antiquaire amateur surpris par les corsaires* (1801) Des renseignements sur la course faite par des corsaires tunisiens au commencement du xviii^e siècle.

N° 4. H. BRIQUEZ. *Les Soummar de Sousse*. Détails sur les chanteurs nocturnes attachés à chaque mosquée de Sousse et reproduction d'un de leurs chants. — CONOR et GRANDCHAMP, *Relation d'un court voyage d'un antiquaire amateur* (suite).

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI.

T. VII.

Fasc. 3 (1914). ROSCHER, *La Mo'allagah de 'Antarah* avec le commentaire d'Ibn l'Arabi (fin). — BIBLIOGRAPHIE. MASSIGNON, *Kitâb al Tawasin* par El Halladj, *Quatre traités inédits relatifs à la biographie d'Al Hallaj*. Ce sont les textes les plus anciens pour la connaissance de l'histoire et de la légende du célèbre mystique. — RHUVON GUEST, *The Governors and Judges of Egypt of El Kindi*. Parmi les volumes publiés par la fondation Gibb, celui-ci est un des plus importants. — BEL, *Histoire des Beni Abd el Wad rois de Tlemcen*, par Yahya

Ibn Khaldoun, texte et traduction française. Le texte donne une bonne leçon : la traduction est exacte et mérite des louanges. Ces comptes rendus sont d'IGN. GUIDI.

Fasc. 4. GRIFFINI, *Lista dei Manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca ambrosiana di Milano*. Parmi les manuscrits catalogués ici avec une foule d'éclaircissements, on peut signaler le n° 258, contenant une encyclopédie d'histoire musulmane du 1^{er} et 11^e siècle de l'hégire, le n° 259 renfermant une collection de poètes postislamiques, entre autres Ibn Sahl, Ibn Zaidoun, Ibn el-Mo'tazz, Et Tonoukhi, etc ; le n° 261 contenant le poème attribué à Qodam b. Qadim le mythique personnage anté-islamique dont la tombe subsisterait sur le mont Zin : le texte de la qasidah est donné dans la notice ; le n° 264 : anthologie en prose et vers d'El-Fighani, ms. autographe, la plus grande partie des vers cités étant en persan, le reste en arabe, plus quelques poésies en turk des phrases dans une langue de l'Inde, une en langue éthiopienne et une en hébreu biblique. La phrase en éthiopien est reproduite probablement avec quelques variantes du *Kèchkoul* de Beha eddin el 'Amoli (Le Qaire, in-4, 1316, hég. p. 125).

T. VII

Fasc. I (1916) Le P. LAMMENS, *Mo'âwia II*. Tableau intéressant et exact du court règne de ce prince, le dernier de la branche aînée des Omayyades qui ne fit que passer sur le trône ; les documents que nous avons sur lui sont ou incomplets ou altérés par le fanatisme religieux des écrivains postérieurs. — GRIFFINI, *Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca ambrosiana di Milano* (suite). On y peut signaler le n° 285, 8^o contenant la *Qasidah hinyarite* de Nechouân b. Sa'id avec un commentaire historique abrégé, les nos 287-290. *Encyclopédie* d'Abou Sa'id El Mohsin El Baïhaqi, mort assassiné à la Mekke en 494 hég. (1100-1101), ou suivant d'autres en 545 hég. (1150-1151) ; le n° 509, *Diwân* du poète yéménite moderne ; Abd er-Rahman El Anisi le n° 321, recueil de sept légendes ; le n° 326, contenant entre autres une poésie de Di'bîl et quelques pièces de poètes yéménites ; le n° 334 renfermant la traduction de l'œuvre astronomique du Juif espagnol Abraham b. Samuel Zacunto né à Salamanque vers 1460, mort en Turquie après 1535 : le n° 342 composé des écrits astrologiques et astronomiques attribués à Hermès Trismégiste, Djampasp, le pseudo Ptolémée, Ibn ed Daia, Abou 'Ali el Khayyat (Aboheli), de 'Izz ed Din b. Aïbek, d'Ibrahim b. 'Atya et d'El Battani. — BIBLIOGRAPHIE R. CAMPANI, *Calendario arabo*. Malgré quelques erreurs, ce livre rendra de grands services. — G. VERNONI, *Calendario dell' Egira comparato al calendario*

gregoriano e ebraico. Il sera utile bien qu'il n'embrasse que les années 1331-1340 de l'hégire, 1912-1932 de J.-C. Ces comptes rendus sont de C. A. NALLINO.

Fasc. II. GRIFFINI, *Il poemetto di Qudam b. Qadim* (avec trois planches). Seconde édition, d'après de nouveaux manuscrits d'un poème yéménite dont une première édition avait été donnée d'après un seul manuscrit. L'auteur a accompagné le texte d'une introduction sur Qodâm b. Qâdim qui serait le même que 'Abd el-Kolal entre 400 et 480 de J.-C. Les notes qui accompagnent le résumé du poème publié ici sont excessivement importantes. Naturellement, Qodâm n'est pas l'auteur de cette qasidah qui est une sorte d'autobiographie. — NALLINO, *Di un strano pinione attributa a Al-Ġahiz intorno al Corano*. Ech Chahrastâni cite une phrase d'Er Rawendi, mentionnant qu'il est admissible que le Qorân puisse être changé soit en homme, soit en animal ; que cela s'accorde avec l'opinion des Mo'tazîtes, comme Abou Bekr el Asamm, d'après laquelle le Qorân est un corps créé. Diverses explications ont été données de cette proposition bizarre. M. Nallino paraît avoir trouvé la vraie : nous avons affaire ici à un procédé de polémique des partisans de l'éternité du Qorân, doctrine dont le triomphe amena la décadence de l'Islâm. Si le Qorân a été créé, c'est un corps. Dieu, par sa toute-puissance, peut le transformer en homme ou en animal. C'est donc une tentative de démonstration par l'absurde. — NALLINO, *Sull' origine del nome Mo'tazilite*. Ce nom a été successivement expliqué par « les dissidents » ou les « ascètes ». D'après un passage de Mas'oudi, ce mot signifierait, ceux qui se trouvent dans une position neutre, entre deux extrêmes, théologiques et politiques. — NALLINO, *Rapporti fra la dogmatica mo'tazilite e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale*. L'auteur ajoute de nombreux rapprochements à ceux que Goldziher avait signalés entre les opinions mo'tazilites et le catéchisme abadite de 'Asim b. Djâmi' publié par de Motylinski. Cette parité de doctrines entre Abadhites et Mo'tazilites est-elle antérieure à l'émigration des premiers vers l'Occident ? Les documents que nous possédons ne nous permettent pas de décider la question. — NALLINO, *Sul nome dei Qadarita*. Le nom de Qadaryah qui désigne les partisans du libre arbitre, semblerait plutôt s'appliquer à leurs adversaires, puisqu'on le fait dériver du mot قدَر « destin, prédestination ». On a essayé d'expliquer cette contradiction en alléguant que le mot désignait la détermination humaine autant que la détermination divine. Nallino y voit une appellation s'appliquant à ceux qui s'occupent de la question du *qadar*, mais dans un sens

libéral. C'est une question de sémantique autant que de théologie. — BIBLIOGRAPHIE. BRUNNOW, *Arabische Chrestomathie aus Prosa-Schriftsteller*. Cette seconde édition, donnée par Fischer, est considérablement augmentée et est appelée à rendre de grands services. C. R. par IGN. GUIDI. — BAKHYÂ IBN YOSEF, *Al Hidaya ila farâid el Qulûb*, publié par Yahuda. Très bonne édition d'un livre arabe de morale fondé non moins sur le raisonnement que sur le Talmud, et dont une seconde recension, traduite en hébreu par Ibn Tibbon de Provence (1160) eut une grande influence sur la vie religieuse des Juifs jusqu'à nos jours. C. R. par I. GUIDI. — MAX HORTEN, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*. Les textes rassemblés ici sont empruntés à El-Farabi, Ibn Sina, Ghazâli, Ibn Rochd. Des critiques assez sérieuses sont formulées contre certaines assertions de l'auteur, principalement en ce qui concerne Ibn Rochd. C. R. par A. BONUCCI. — KOWALSKI, *Der Diwan des Qais Ibn al Khatim*. Edition très méritoire d'un poète arabe contemporain du Prophète, avec qui la légende le fait se rencontrer. C. R. par MICHEL ANGELO GUIDI.

Fasc. III (1917). GRIFFINI, *Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca ambrosiana di Milano* (suite). Continuation de cette importante bibliographie : on peut signaler le n° 351. Commentaire d'une ardjouzah de 45 vers contenant les aphorismes d'Hipocrate; le n° 352. Traité des mérites de l'imâm 'Ali et de sa postérité, composé à Haleb vers 596 (1199-1200) par Abou Hosain Yahya b. El Hasan el Hilli; le n° 360. Traité de philosophie générale par Abou Mohammed el Hasan ben Ahmed b. Mattaweïh; le n° 368 contenant dans les folios 49-79 un recueil de vies des imâm zaidites; le n° 380. Biographie de 'Ali par l'imâm Abou Mouayed el Mekki, qui vivait en 544 hég. (1149-1150); le n° 414 contenant un assez grand nombre de poésies, toutes d'auteurs post-islamique, comme Safi eddin de Hillah, el 'Ansi, Ferazdaq, El Oualid b Zaidoun; le *Kitâb el halimyah*, maximes attribuées à Aristote et utilisées par Motanabbi. — BIBLIOGRAPHIE. HUART, *Histoire des Arabes*. Eloges donnés à ce livre par IGN. GUIDI qui relève, toutefois, quelques inexactitudes, — *Casablanca et la Chaouia*. Annonce du livre. — A. BEL, *Un atelier de poteries et de faïences au X^e siècle de J.-C. découvert à Tlemcen*, C. R. par IGN. GUIDI qui en signale l'importance. — MAÏMOUD FATHY, *La doctrine musulmane de l'abus des droits*. Les opinions émises dans ce volume soulèvent des objections : on ne peut considérer comme un avantage la confusion de l'ordre juridique et de l'ordre ethico-religieuse. Le droit du propriétaire n'est pas absolu et ne peut aller jusqu'à l'abus. C. R. par DAVID SANTIL-

LANA. — GONZALES PALENCIA, *Rectificación de la mente*. Traité d'Abou, § Salt de Denia, publié et traduit avec une étude préliminaire contenant un exposé de la philosophie au temps de l'écrivain arabe, des recherches sur l'histoire de ce dernier suivies d'un résumé critique de la logique d'Abou, § Salt. Quelques corrections à la traduction. C. R. par G. FURLANI. D'importantes additions à la biographie de l'auteur arabe sont données par C. A. NALLINO.

Fasc. IV (1914), *The Fakhir of Mufaddal ibn Salama*. éd. par STOREY. Cette édition répond à toutes les exigences de la philologie moderne et mérite les plus grandes louanges. C. R. par C. A. NALLINO. — C. DUMAS, *Le héros des Maqamât de Hariri*. C. R. élogieux par I. GUIDI. — NÉCROLOGIE, *F. Codera y Zaïdin* par C. A. NALLINO.

VARIA AFRICANA.

(*Harvard African Studies*).

T. I (1917).

MAHMAD MUHAMMED ABDALLAH. L'auteur, appartenant au corps médical égyptien, disparut dans une campagne contre les Senoussis, soulevés par les agents turks et allemands. Ses notes, augmentées de nombreuses remarques par M. Houton, renferment les renseignements les plus intéressants sur les usages des habitants des oasis de Siwah, naissance, mariage, mort, divination, charmes, fêtes musulmanes dont la plus importante est l'*achoura*, croyance aux djinns, superstitions, opérations magiques : l'ouvrage se termine par la traduction de trois chansons, dont l'une relative aux palmiers, et deux contes. — BLANCHARD, *Notes on the egyptian saints*. Ils se divisent en trois classes, les cheikhs, les sayyids et au dessus, les walis. On célèbre ordinairement l'anniversaire de leur naissance par une fête appelée *môled*. L'auteur donne des renseignements sur un certain nombre de saints, généralement des saints locaux, et le plus grand de tous, Seyyid Ahmed el Badaoui, de Tanta, né à Fâs en 596 (1199-1200), à qui le sultan El Malik en Nâsir éleva en 700 (1300-1301) une superbe mosquée. L'article se termine par un modèle de questionnaire à employer dans une enquête à ce sujet.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT.

T. LXVIII, 1914.

1^{er} fasc. RESCHER, *Notizien über einige arabische Handschriften aus Brussær Bibliothek*. Les relevés que M. Rescher

avaient faits dans les mosquées de Constantinople sont complétés par des enquêtes dans les mosquées et médersas de Brousse. Parmi celles-ci, la médersa de Kharadj-Zâdeh possède la *Ĥamasah* d'Abou Tammâm avec le commentaire d'El 'Okbari, un commentaire de Sibaoueïhi par Eş Şirafi. Celle de Hosaintchélebi contient le *Divân* d'Abou-Noouâs (ms. daté de 990 = 1582 J.-C.); d'Abou Tammâm (ms. daté de 587 = 1191 de J.-C., les *Proverbes* de Zamakhchâri; le *Charĥ el Tanouir* du Siqt ez Zand, le *Kitâb el Khaouâss*, anthologie littéraire du vizir El Hosain b. 'Ali el Maghribi (mort en 428 hég. = 1036-1037) dont on ne connaissait jusqu'ici aucun exemplaire; deux *Divâns* d'Ibn el A'rabi; la *Kharidat el Qasr* de 'Imâd eddin El Isfahâni; la *Ĥamasah* de Basra; le *Sarĥ el Oyoun* d'Ibn Zaidoun; le *Divân* d'un poète peu connu. Ala-eddin b. el Mocharrif el Mâridâni; M. Rescher déclare qu'il n'a rien pu trouver sur cet auteur: je ferai observer que le *Kechkoul* de Behâ eddin el'Amoli cite quelques vers de ce poète (Ed. du Qaire 1316, in-4, p. 97) qui vivait par conséquent au x^e siècle de l'hégire au plus tard — les *Maqâmât* d'Es Soyouti; la première partie de *Raoudh el Ousef* d'Es Sohaili. La bibliothèque de Selim Agha à Scutari possède le *Kitâb el Adhdâd* d'Abou'l Oualid el Halebi; le *Kitâb el Qalb* d'Ibn et Sikkit; l'anthologie arabo-persane de cheikh Maĥmoud el Goulistâni, intitulée *Kitâb Anis el Ouahda wa Djelis el Khaloua*; le *Kitâb el Maĥasin* d'Eth Tha 'âlibi. En appendice, l'auteur donne la liste des manuscrits du *Kitâb el Ĥataouân* et des *Divâns* d'Abou Tammâm et d'El Boĥtori conservés dans diverses bibliothèques musulmanes. — MORDTMANN, *Türkischer Lebensbrief aus dem Jahre 1682*. Document intéressant pour l'histoire de l'administration ottomane à la fin du xvii^e siècle.

2^e fasc. H. H. SPOER et E. N. HADDAD, *Volkskundiges aus el Qubêbe bei Jerusalem*. Description des coutumes en usage lors de la circoncision, des pèlerinages aux tombeaux de Nabi Mousa, de Nabi Rubim, d'Abraham, au Ĥaram ech Cherif, à la mosquée blanche, à Ramlâh, aux Villes saintes; renseignements sur les quatre ordres de derviches, sur les cérémonies qui accompagnent la mort. A tous ces renseignements sont joints des chants populaires relatifs aux divers sujets. Ils forment ainsi une utile contribution au folklore et à la linguistique de cette région. — GRAEFE, *Zurufe zur Tiere*. Détails curieux sur les divers cris pour appeler les animaux en arabe vulgaire. — FISCHER, *Die Quille als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd el Râni an Nâbulûsi*. Nouveaux exemples destinés à montrer que le coing était de mauvais augure chez les Arabes et corrections à la traduction d'un passage de 'Abd el Ghani el Na-

bolousi par P. Schwarze (*Zeitschrift der deutsch. morg.*, 1913 fasc. 3). — BARTH, *Die Etymologie von arab.* ان ne pas et ليس ne pas être. — RESCHER, *Kütübhané-i Feizijé in 'Asir Efendi*. II-III. Continuation de l'énumération des manuscrits de ces deux bibliothèques, parmi lesquels on peut citer dans la première le *Kitâb el Adab* d'Es Sama'ani; *l'Islâh el Mantig* d'Ibn et Sikkit, le *Kitâb el Aghâni*, les *Amâli* d'Ibn Hadjeb, d'Ez Zadjadji et d'Ibn es Sadjari; le *Kitâb el Tamthil* d'Eth Tha'alibi; le *Diwân es Sabah* d'Ibn Abi Hadjlah; le *Djâwidân Khired* d'Ibn Miskaweih; le *Diwân el Adab* d'El Khafadjâ, celui d'El Hadirah: ceux de Safi eddin el Hilli, de Laïla et Madjnoun; les *Rasail* d'El Khaouârizmi; le *Sigt ez Zand* d'Abou 'l'Ala, le *Commentaire des Six Diwâns* d'El Batalyousi, de la *Hamasa* par Radhi el Islâm et Tabrasi, par El Marzouqi; du *Diwân* de Dzou'r Rommah par un anonyme, des *Mo'allagât* par Ibn en Nahas; de Hariri, par El Anbâri; les recueils des proverbes d'Ibn el Athir, de Zamakhchari, d'Es Safadi: les *Mofadhdhalyât*; le commentaire du Sibaweih par Es Sirafi; le *Kitâb el Ansâb* d'Es Sama'ani. Dans la seconde collection, un recueil d'opuscules d'Es Soyouti; le *Djawidân Khired* d'Ibn Miskaweih, un recueil d'opuscules d'Abou Hilâl el 'Askari: une *qasidah* d'Ibn Mokaffa' sur les mois. La troisième contient le *Diwân* d'Ibn 'Afif; des poèmes d'Abou Mihdjan, de 'Alqama' et de ses fils; le *Kitâb el Modjtaba* d'Ibn Doraid; le *Diwân* de Laqit; le *Charh el Khotâb* d'Ibn Nobata. — BIBLIOGRAPHIE. EL KINDI, *The Governors and Judges of Egypt*. C. R. par BERGSTRÄSSER. Analyse très détaillée qui fait ressortir l'importance de l'ouvrage.

RENÉ BASSET.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

B. FADDEGON. — **The Vaiçesika System**, described with the help of the oldest texts. Amsterdam, Joh. Müller, oct. 1918. Grand in-8 de 614 p. (Verhandelingen d. Koninkl. Ak. de Wetenschappen te Amsterdam, XVIII, n° 2)

M. Faddegon, qui annonce pour un proche avenir une traduction de *Vaiçesika sùtras*, paraît s'être voué à la connaissance de la philosophie vaiçesika. Le présent ouvrage, modèle de travail consciencieux, est un monument considérable par ses dimensions matérielles, par le soin dont il témoigne dans la confrontation de textes volumineux, et important par l'effort qu'il atteste pour tenter une étude exhaustive du sujet. Une série de tables déterminent non-seulement le contenu des sùtras et du commentaire de Praçastapâda, mais aussi celui des ouvrages naiyâyikas apparentés au Vaiçesika dans un syncrétisme ultérieur. Cette critique interne des textes, cette analyse comparative méritent l'éloge, et il serait à souhaiter qu'un tel exemple fût suivi pour les autres philosophies de l'Inde. Le défaut de ce travail — un abus des divisions, un enchevêtrement des tables, notes, appendices à travers lesquels la pensée de l'auteur risque de se diluer et la recherche du lecteur de se fourvoyer, — est un défaut trop rare, rançon de trop précieuses qualités, pour que nous ayons le courage d'en faire reproche à M. Faddegon.

En ce qui concerne la situation chronologique des textes, on s'en tient, d'une façon générale, à l'appréciation de Suali (*Introduzione allo studio della Filosofia Indiana*, Pavia, 1913). On s'oppose volontiers aux suggestions de Stcherbatsky, mais on paraît avoir ignoré l'ouvrage capital de ce dernier. (*L'Épistomologie et la logique chez les Bouddhistes ultérieurs*, part. II, Saint-Petersbourg, 1909), dont une

traduction en français, destinée par M^{me} de Manziarly et par nous à répandre la connaissance des idées de l'auteur, a été retardée par la guerre. Toutefois on accorde au professeur russe sinon expressément que l'épistomologie vaiçesika est postérieure à l'idéalisme bouddhique des Yogâcâras, du moins qu'elle est postérieure à Nâgârjuna. Il est donc établi par les discussions qu'a inaugurées naguère Jacobi, que le Vaiçesika est une doctrine de l'époque médiévale. Son caractère abstrait, presque indifférent à la vie religieuse, son formalisme scolastique en portent l'empreinte irrécusable.

La thèse essentielle, le résultat des recherches de l'auteur, est que la théorie des catégories (*padârthas*) en laquelle s'exprime la pensée vaiçesika, tire sa source de la grammaire. Le besoin de détermination, de spécification, c'est-à-dire de clarté, de méthode dans la pensée, a cherché à se satisfaire par une analyse du langage, dont procèdent les concepts appliqués ensuite à la connaissance de la nature et de l'esprit. Ainsi « *sâmânya* (généralité) ne signifie pas primitivement *jâti* (genus), mais *sâdharma*, c'est-à-dire l'accord que l'on constate entre des substances, des qualités, des actions, ou entre deux substances; *vicesa* (différence ou particularité) n'a pas pour acception primordiale espèce, mais la totalité des propriétés caractéristiques d'une catégorie si on la compare à une autre... *samavâya* a pour premier sens : combinaison, relation entre le tout et les parties, entre une chose et ses qualités, et seulement pour sens dérivé : inhérence ». (P. 12). D'une manière analogue, l'origine de la physique vaiçesika doit être imputée à une discrimination des qualités sensibles inséparable du jeu des organes de perception ; une sorte d'atomisme s'y surajoute, mais d'ordre purement qualitatif. La doctrine est ainsi, en son fond, une théorie de la connaissance plutôt qu'un dogmatisme réaliste. Les Hindous modernes ont trop souvent, eux-mêmes, fait violence aux termes techniques de ce système en prétendant y trouver l'équivalent de certaines notions issues de la science européenne et contemporaine. « Jamais les Vaiçesikas n'ont essayé d'expliquer les changements qualitatifs des choses composées comme résultant de changements quantitatifs ». Rien de plus vain dès lors que d'assimiler leur doctrine à l'atomisme mathématique. Elle s'éclaire d'un jour plus lumineux à la clarté de l'exégèse mīmāṃsaka et des théories grammaticales de Pāṇini que par une fallacieuse assimilation aux vues de Gassendi ou

de Maxwell. Il était aisé de le présumer, mais moins aisé de le démontrer par un examen approfondi des textes.

Diverses coquilles ont échappé à l'effort de correction qui se traduit par la table des « Errata ». Ainsi, p. 23, dans le titre, brâsya pour Bhâsya; p. 518, Sizuki pour Suzuki, etc.

P. MASSON-OURSSEL.

LÉON WIEGER, S. J. — **Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine** depuis l'origine jusqu'à nos jours. Ho-kien-fou, [impr. de Sienhsien, Mission catholique, 1917. In-8, de 722 p.

Pour la première fois un Européen vient d'écrire une histoire complète de la vie religieuse et intellectuelle de la Chine. Cette entreprise commande le respect et doit être saluée avec gratitude. Ce n'était pas trop d'une vie entière adonnée à étudier et à faire connaître la civilisation des Jaunes pour permettre à l'auteur l'ambition de réaliser un tel dessein. De fait, la substance de ces 722 p. se trouve, pour la plus grande part, éparse dans l'œuvre antérieure du P. Wieger, consacrée à explorer tant la langue que le folk-lore, tant l'histoire que la pensée des Chinois. Œuvre si diverse qu'il suffirait au nouvel ouvrage, pour être le bienvenu, d'en apporter les conclusions en même temps que le résumé. Mais nous signalerons avec une vive satisfaction l'inédit qu'il fournit. Si les pieux missionnaires, bouddhistes ou chrétiens, s'acquirent jadis un mérite religieux à répandre un texte de dévotion, l'auteur a bien mérité de l'humanité en retraçant dans son ampleur l'histoire morale d'une civilisation plus de trois fois millénaire. Aussi, quelque mêlé que soit le sentiment que fait naître chez un critique la lecture d'un tel ouvrage, convient-il que l'hommage l'emporte décidément sur les réserves, mêmes graves, que nous croirons devoir formuler.

Le degré d'originalité varie extrêmement d'une partie à l'autre de ce livre. On a, avec grande raison, passé rapidement sur les points les moins mal connus de la pensée chinoise, par exemple sur les doctrines de Confucius, de Mencius, de Tchouang-tseu; on s'est efforcé fort à propos de signaler des transitions, des formes de passage dans

l'évolution des systèmes ou des traditions ; en cela réside la principale nouveauté du présent travail. Si discutable que soit, bien souvent l'appréciation, le lecteur ne peut que se féliciter de trouver ainsi des études sur les graphies, sur la divination, sur les légistes, des analyses de l'œuvre de Hoai-nan-tseu (leç. 39), ou du *Sou-wenn* (leç. 41), une interprétation de l'influence de Sunn-tseu, chez qui on nous révèle un logicien (leçon 34) ; et de semblables exemples pourraient être multipliés. Le dépouillement de la littérature bouddhique représente un travail considérable, qui se manifeste par des traductions, des analyses ; mais faute d'une familiarité assez grande avec la pensée indienne, on butine de çà, de là, à travers le sujet, sans y montrer la même maîtrise qu'à propos des penseurs authentiquement chinois. Enfin, pour ce qui concerne le Taoï-me, on aurait pu supposer que celui à qui nous devons le premier essai de catalogue du canon taoïste était en mesure de promouvoir largement notre connaissance relativement à l'histoire de cette doctrine ; mais on éprouve quelque déception à trouver sur vingt-huit chapitres destinés à retracer l'histoire religieuse entre 65 et nos jours, tout au plus quatre chapitres et demi sur l'évolution dogmatique de ce qui fut foncièrement la métaphysique chinoise. Il est vrai que l'auteur nous contesterait cette assertion, car il tient le Taoïsme pour « une adaptation de la doctrine indienne contemporaine des Upanishads » (144). Sur ce point comme sur d'autres, — tels que la genèse du Mahâyâna (561) ou la prétendue transmission à Mei-ti de doctrines logiques indiennes¹ (215), le jugement le plus favorable que l'on puisse exprimer quant aux hypothèses du P. Wieger sur les rapports entre l'Inde et la Chine, est de les déclarer arbitraires.

Les reproches que nous ne pouvons nous dispenser de faire au P. Wieger se résument en ceci : L'auteur ne veut pas faire œuvre de science. Sa vie aura été très féconde pour l'avenir de la sinologie, il en restera l'un des maîtres. Mais il aura voulu exclusivement faire des missionnaires. Aussi se croit-il dispensé de connaître un grand nombre de travaux consacrés aux sujets dont il traite. Cette histoire ne contient aucune bibliographie critique. Chavannes est men-

1) Les travaux les plus récents situent l'élaboration de la philosophie Nyâya entre 200 et 450 de notre ère. Cf. Suali, *Introduzione allo Studio della Filosofia Indiana*, Pavie, 1913. Or Mei ti, au dire du P. Wieger, dut mourir antérieurement à 400 avant J.-C.

tionné à plusieurs reprises; mais on juge, sans autre forme de procès, Legge « diffus » (154, 165), « imprécis » (165); « il n'a pas trouvé le joint » (85) sur l'épineuse question du *Yi king*. Les traductions de Couvreur sont « parfois un peu idéalisées » (234). L'effort d'érudition qui a jeté une récente lumière sur les voyages des pèlerins bouddhistes, les études de l'École Française d'Extrême-Orient, les découvertes d'Asie centrale sont passés sous silence. Comment s'étonner dès lors qu'on puisse ignorer que Forke a traduit le *Loun-heng*, que Yin-wen-tseu a fait l'objet d'une version française? Un missionnaire, évidemment, n'a que faire de connaître les productions de la sinologie européenne. — Mais il est regrettable que la connaissance qu'il acquiert des penseurs chinois soit tendancieuse, car on doit, sans doute, même aux « païens », un certain degré de respect pour leurs efforts vers la sincérité religieuse et la probité intellectuelle. La pureté de conscience de l'« Amidisme » (567-8) a touché le cœur du P. Wieger, mais précisément parce qu'il en tient les docteurs pour « vierges de philosophie » (568). A vrai dire, quoi qu'il ait voué sa vie à l'étude de l'esprit chinois, il n'éprouve aucune sympathie pour les productions que ce dernier a mises au jour. L'irrévérence avec laquelle on apprécie les doctrines est digne d'un collègue frondeur; les épithètes d'« ineptes », de « nul », l'allégation de « bafouillage » sont prodiguées à tout propos et hors de propos. Tâches insignifiantes, peut-être, dans une œuvre difficile et précieuse, mais taches néanmoins, car elles ne procèdent pas du seul désir, fréquent chez les doctes, d'atteindre à un humour qui facilite la lecture et esquivé le pédantisme. Heureusement, par une singulière ironie du destin, l'auteur a, malgré lui, fait œuvre de science; il est juste que, fût-ce à l'encontre de ses préférences, on lui en sache gré.

P. MASSON-OURSSEL.

The Heritage of India :

A. BERRIEDALE KEITH — *The sâmkhya system* — Calcutta and London, Oxford University Press — in-12 de m-109 p.

PERCY BROWN — *Indian Painting* — ibid — m-115 p.

Sous ce titre : l'héritage de l'Inde, vient d'être inaugurée une série d'études destinées, selon l'intention des éditeurs, le Révérend Aza-

riah et J. N. Farquhar, à révéler aux Hindous eux-mêmes les trésors de leur propre civilisation. Un esprit de sympathie désintéressée qui se porte spontanément vers la culture indienne, vers celle du passé pour la mieux apprécier, vers celle du présent pour la développer dans ses voies originales, distingue l'entreprise de toutes celles qui visent à faire de la simple vulgarisation au profit d'un public occidental curieux d'exotisme, mais ignorant des civilisations autres que la sienne. La religion, les beaux-arts même, ne doivent pas être les seuls sujets proposés à la compétence des spécialistes désireux de collaborer à cette œuvre : on a prévu un programme détaillé de travaux relatifs à cette littérature vernaculaire touffue et bigarrée qui relie l'Inde actuelle à l'Inde classique, nous dirions volontiers à cette Inde abstraite que l'on étudie d'ordinaire presque exclusivement, mais qui ne fut jamais adéquate à la totalité de l'Inde réelle.

Deux numéros de cette nouvelle bibliothèque nous sont parvenus : une histoire de la philosophie sâmkhya, écrite par le maître qui traduisit naguère la *Taittiriya samhitâ* et qui enseigne le sanskrit à Edimbourg, M. Berriedale Keith ; une histoire de la peinture indienne esquissée par le Principal Percy Brown, de Calcutta. L'excellente qualité de ces deux travaux est un gage du sérieux de l'entreprise.

M. B. Keith a réussi à faire du sâmkhya une étude qui représente un progrès important sur l'état où Garbe avait laissé le sujet : il a introduit en la matière le point de vue historique. Il discerne l'origine de la doctrine dans certaines Upaniṣads (*Kaṭha* et *Āvetārvata*), qui mentionnent déjà une évolution de principes à la façon du sâmkhya ; il reconnaît dans l'épopée du *Mahābhārata* un sâmkhya en cours d'élaboration, encore incomplètement distinct du yoga ; dans le *Śaṣṭitantra* une énumération de soixante principes, mais sans que la doctrine ait encore pris la forme athéistique ; dans la *Kārikā* la fixation du système, vers le iv^e siècle, au moment de l'effervescence intellectuelle contemporaine des Guptas ; enfin dans les *Sūtras* qui ne sont guère antérieurs au début du xvi^e s., l'aspect scolastique du sâmkhya, déformé sur plus d'un point, ne fût-ce que par des préoccupations de controverse. Qu'il s'agisse de rechercher la date approximative d'un texte, ou de comparer le contenu de deux exposés différents de la doctrine, l'auteur se montre diligent, circonspect ; son œuvre, succincte en apparence, est pleine de substance.

(Belvarker, p. 69, pour Belvārkar, est une simple coquille ; mais

pourquoi écrire Asaṅga (p. 57), au lieu d'Asaṅga ou d'Asaṅga, comme s'il s'agissait de la même lettre que dans Pañcaçikha, p. 44?)

— L'ouvrage consacré par M. P. Brown à l'étude de la peinture indienne fournit les éléments d'une analyse de ce qu'a été pour la civilisation de l'Inde le « style » en matière plastique. Le *Kalm*, ce à quoi l'on reconnaît une école, n'est pas simplement une technique spéciale : c'est une manière particulière non seulement de faire, mais de voir et de penser. L'auteur a écrit dans son Introduction quelques pages où il montre avec pénétration et finesse l'attitude esthétique *sui generis* de l'esprit hindou, pour lequel la représentation figurée se trouve le plus souvent dépendre d'une idée ou d'un sentiment qu'il s'agit de traduire. M. P. Brown a assez fait en nous instruisant et en nous présentant des spécimens d'art ; mais comment n'a-t-il pas été frappé de cette antinomie, que suggèrent ses propres expressions, et qu'implique son objet d'étude, d'une esthétique d'inspiration purement philosophique et d'exécution principalement graphique ? Vivre dans la pensée, et se réaliser dans la ligne, malgré toute la complexité de l'idée et toute la sécheresse du trait : tel est en effet le paradoxe de la plastique indienne.

P. MASSON-OURSSEL.

HEINRICH ZIMMERN. — **Akkadische Fremdwörter als Beweis für Babylonischen Kultureinfluss.** 2^e édit. Un mémoire in-4^o de 93 pages. — Leipzig, Heinrichs'sche Buchhandlung, 1917.

L'auteur préconise de substituer au terme « assyrien » qu'on emploie couramment pour désigner la langue sémitique de Babylonie, celui d'« accadien » qu'il estime plus exact. Nous doutons que les non spécialistes se plient à cette proposition qui s'ajoute à tous les changements de vocable ou d'écriture dont les assyriologues sont prodigues.

Ce mémoire a pour objet de montrer, par d'abondants rapprochements de vocabulaire, la grande influence de la civilisation assyro-babylonienne dans le monde ancien. Cette influence n'est pas douteuse puisque des mots assyriens ont passé jusque dans nos langues ; mais on ne pourra manquer d'être frappé par le nombre de termes

assyriens empruntés soit par le cananéen (hébreu et phénicien), soit par l'araméen et passés de là en arabe. Toutefois, il faut se garder d'en tirer des conclusions trop absolues; les faits ne sont pas d'une telle simplicité qu'il suffise, pour les expliquer, d'un simple rapprochement de vocables.

A tout prendre, étant donné la parenté très ancienne des langues, la diffusion de la littérature assyrienne qu'attestent les tablettes d'El-Amarna, la domination assyrienne en Syrie, cette liste d'emprunts n'a rien de surprenant. On peut plutôt s'étonner que les emprunts directs et certains ne soient pas plus nombreux. Pour prendre un terme de comparaison, qu'on observe la quantité de mots arabes qui ont passé dans la langue française.

Le tableau que dresse M. Zimmern comporte une part d'illusion qui tient à l'inégalité de notre documentation. Si nous possédions des témoins de la langue phénicienne aussi anciens, sinon aussi nombreux, que les textes accadiens, il est probable que le nombre des « peut-être » dont l'auteur a prudemment accompagné quantité de dérivations, s'augmenterait notablement et que le nombre de termes sémitiques communs aux deux langues serait plus fourni. D'autre part, plusieurs emprunts donnés comme certains peuvent être discutés. Ainsi le sabbat hébraïque est donné comme certainement emprunté à l'accadien *shabattu*, mais ce dernier désigne quelque chose de différent et on s'explique mal une dérivation directe pure et simple. Le fait que certains vocables se retrouvent en sumérien ne prouve pas toujours une origine sumérienne. M. Clay a formulé, à ce sujet, d'importantes réserves en ce qui concerne Tammouz.

Quoiqu'il en soit, il est remarquable que, de tous les groupes de mots, le moins chargé d'emprunts accadiens est celui des termes religieux. Pour qu'on en puisse juger nous éliminerons d'abord les dérivations très douteuses : *sela* des psaumes; *salah*, pardonner; *qiddash* et *qadosh* dont l'acception hébraïque est assez différente, d'un sens plus large et peut être plus ancien que celui de l'assyrien *quddushu* (par contre, il est très vraisemblable que la *qedesha* hébraïque n'est autre que la *qadishtu* babylonienne); *pesah*, la pâque; *berit*, alliance, dont la dérivation proposée est contredite par le rite; *tora*, enseignement, loi, dont il faudrait faire primitivement un « présage »; *bama*, haut-lieu qu'il n'y a aucune raison de ne pas rapporter à une racine commune; *semel*,

statue, idole, qui dériverait de *lamassu*. En hébreu comme en assyrien, on trouve l'expression « remplir les mains » appliquée à certaines cérémonies ; mais *mallu qate*, en assyrien, s'explique par le rite d'investiture, tandis que l'hébreu *mille yad* vise, dans la cérémonie d'installation du prêtre, le fait de lui mettre dans les mains les parts qui lui reviennent afin de les consacrer. Il y a là des notions trop simples et trop divergentes pour nécessiter un emprunt ou une influence de langue à langue.

Ces termes écartés, il reste comme emprunts plus ou moins certains : *arar*, maudire (douteux) ; *zaraq*, faire une libation (l'influence assyrienne aurait déterminé le sens rituel de ce terme) ; *kapper* aurait été influencé par l'assyrien *kuppuru* ; *gedesha*, hiérodoule ; *kavvanim*, sortes de gâteaux ; *menaqqt*, père (probablement post-exilique) ; *qorban*, sacrifice (postexilique) ; *reshit*, prémices, bien que le sens « le meilleur » attribué à l'assyrien réponde mal à la valeur du terme hébraïque ; *sapad*, mener le deuil (douteux) ; *saq*, vêtement de deuil, véritable sac, employé chez les assyro-babyloniens pour serrer les grains et la farine ; *kishshep*, *keshep* désignant la magie et les magiciens ; *ashshap*, exorciste (postexilique) ; *lahash*, enchanteur ; *kesatot*, moyens magiques ; *pasher* et *patar*, explication, expliquer les songes ; *hekal*, palais, temple, (origine sumérienne) ; *keroub* (douteux) ; *shed* et *lilit*, deux démons ; enfin les *leharot* de *Lament.*, iv, 10 et les *ittim* d'Isaïe, xix, 3.

Par contre, M. Zimmern admet que l'accadien *zibu*, sacrifice, dérive du cananéen *Zabah*, que la racine *hata* est commune à ces langues, que si la question de l'*ashera* est complexe, les Accadiens ont emprunté aux Sémités occidentaux la déesse *Ashirtu*, *Ashratu*. Les rapports entre Ishtar et Astarté restent obscurs.

Il faut être prudent dans les conclusions à tirer du vocabulaire. Dans bien des cas, les emprunts faits par l'A. T. sont postexiliques et d'autant moins significatifs qu'ils sont empruntés directement à l'araméen plutôt qu'à l'assyrien. Tel est l'emprunt du terme *qorban*, sacrifice, qui offre un grand intérêt pour la critique biblique, mais ne signale aucune influence sur le culte. D'ailleurs, le classement présenté plus haut semble attester que l'influence mésopotamienne fut à peu près nulle sur les rituels cananéens et israélites. Par contre, l'influence de la magie assyrienne paraît être réelle, mais nous savions déjà, notamment par Isaïe, xlvii, 9 que les Israélites n'étaient

pas restés insensibles à la multiplicité des magies de Babylone et au nombre infini de ses sortilèges.

René DUSSAUD.

CARLO DE LANDBERG. — **Langue des Bédouins 'Anazeh.** *Texte arabe avec traduction, commentaire et glossaire.* Publication à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Préface et première partie. Deux fasc. in-8 de 33 et 94 pages. — Leyde, Brill, 1919.

Le savant suédois qui a publié de si remarquables études sur les dialectes arabes d'Egypte, de Syrie et de l'Arabie méridionale, dont le *Glossaire de Datinah* est en cours de publication, a voulu marquer ses soixante-dix ans par une publication sur la langue des bédouins 'Anazeh avec lesquels il a frayé dans ses séjours à Damas et ses excursions dans le Hauran. Les textes dépeignent sur le vif la vie des bédouins, leurs coutumes séculaires, leur passion pour la razzia, leur exaltation de la bravoure, enfin leur goût si vif pour la poésie. La situation de la femme est sans analogie avec celle des régions sédentaires. Le commentaire qui ne tardera pas à paraître ne manquera pas d'intérêt.

La préface n'a qu'un rapport fort éloigné avec les textes publiés ; elle a été écrite sous le coup des événements qui ont ébranlé le monde. Elle expose d'une façon parfois un peu vive, toujours sans réticences, les vues de l'auteur sur de multiples questions, notamment les rapports de la science et de la religion, les églises d'Etat, l'attribution de la Palestine aux Juifs, la réaction antisémite que prépare le bolchevisme, les mœurs à réformer, l'engouement exclusif du public pour le roman — en Suède le roman piétiste, — l'encouragement que les productions littéraires d'ordre très secondaire trouvent auprès des corps constitués, au grand détriment des études scientifiques, le sort de l'orientalisme après la guerre, tous sujets d'importance, mais que nous ne pouvons aborder ici. Contentons-nous de glaner ce jugement sur les Arabes : « Ils ont une grande et longue histoire. Ils ont énormément fait pour les sciences, lorsque l'Europe était encore plongée dans l'ignorance. Ils ont une littérature immense bien que la plus grande partie en ait été détruite par les hordes turques. Leur langue est une merveille, d'une richesse inouïe. Ils

l'entourent d'une vénération touchante. Elle renferme des trésors linguistiques qu'on appréciera à leur juste valeur lorsque nous connaîtrons à fond tous les dialectes de la Péninsule. » Mais la nuit s'est apesantie sur cet essor : « La religion musulmane est, dans son essence, absolument réfractaire à tout progrès moderne. Elle règle toutes les actions de la vie. Pourvu qu'on remplisse les prescriptions canoniques, on est libre de faire ce qu'on veut... » Le comte de Landberg ne nous dit pas quels remèdes ils préconise notamment quand il signale que « les khédives d'Égypte, imbus d'un esprit quelque peu moderne, ont voulu réformer l'Université d'el-Azhar au Caire pour y infuser des idées plus en harmonie avec la civilisation actuelle. Ils ont complètement échoué. » C'était à prévoir; il fallait construire sur un autre terrain, avec d'autres matériaux et d'autres outils, notamment en employant une langue européenne. Les tentatives faites dans cette voie ont réussi au-delà de ce qu'on pouvait espérer; il faut les développer hardiment. Remercions en terminant le savant arabisant de sa nouvelle contribution, de la sympathie qu'il témoigne au pays de ses premières études universitaires et du souvenir qu'il garde des cours d'Ernest Renan et de Jules Oppert qu'il a suivis jadis.

R. D.

LOUIS VIGNON. — Un programme de politique coloniale. Les questions indigènes. Un vol. in-8 de XLV et 569 pages. — Paris, Plon-Nourrit, 1919.

Cet ouvrage, écrit avec autant de sincérité que de compétence, accorde une large place à la religion et le fait mérite d'être signalé. En effet, de graves erreurs ont été commises par ignorance des pratiques religieuses des indigènes. Combien d'européens, même ayant vécu dans les colonies, ignorent que les populations berbères, nègres ou asiatiques, qui n'ont pas embrassé une des grandes religions universalistes, attachent une importance primordiale à certains rites! N'entend-on pas encore dire que telle ou telle peuplade n'a pas de religion? M. Louis Vignon a eu raison de joindre à son exposé politique et administratif, les éléments des croyances locales dont il s'est informé avec soin et d'insister sur ce principe

qu'il est de notre devoir, comme de notre intérêt, de respecter la religion des indigènes, non sans tendre à un adoucissement des mœurs quand l'occasion s'en présente. Nous eussions aimé voir l'auteur préconiser l'intérêt qui s'attache à étudier ces cultes et ces pratiques, précisément à cause de leur forme arriérée et parce que, en dépit de tout, leur disparition est proche. Les recherches de cet ordre sont de première importance pour l'étude des origines du droit, de la famille, de la religion, en un mot de la société. N'est-ce pas aussi la meilleure façon de sympathiser avec ces peuples que de connaître tout ce qu'on peut apprendre d'eux ?

Les questions indigènes sont appelées à occuper de plus en plus l'attention du gouvernement ; l'ouvrage du distingué professeur à l'Ecole coloniale vient à son heure et on ne peut que souscrire aux conseils sages et pratiques dont il remplit l'exposé de l'organisation de nos colonies. Il s'élève avec vigueur contre les tentatives maladroites d'assimilation ; ces populations doivent rester en tutelle ; mais il faut veiller à améliorer leur sort, à les gouverner avec tact, à leur assurer une justice simple et bonne qui tienne compte de leurs coutumes.

R. D.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1918, T. XVIII. N° 9. — GEORGE CORDÈS. — *Études Cambodgiennēs* (XII-XVI), 28 p. — Deux notes brèves, mais substantielles, sur la géographie historique du Cambodge, l'étude de deux inscriptions, un essai de classification des documents historiques cambodgiens conservés à la Bibliothèque de l'École : tel est le contenu de la dernière « suite » donnée par le conservateur de la Bibliothèque de Bangkok à ses travaux érudits sur l'histoire du Cambodge. L'historien des religions lira avec intérêt l'inscription bilingue du Phimanakas qui symbolise par un arbre l'absolu. On remarquera que le texte sanscrit, qui véhicule avec le langage les idées de l'Inde bouddhique, appelle cet arbre un Figuier, tandis que le texte Khmer le qualifie simplement de « roi de tous les arbres ».

N° 10. — NOTES ET MÉLANGES. BIBLIOGRAPHIE, 93 p. — Une note de M. H. PARMENTIER sur le *Tombeau de Nghi-Vê* (province de Bac-ninh), en apportant le plan d'un monument dont la structure paraît indiquer la coexistence de plusieurs caveaux, pose de multiples questions relatives au mode de sépulture chez les anciens Annamites et par suite à l'idée que ces peuples se faisaient des esprits défunts.

P. MASSON-OURSEL.

LOUIS MARIÈS. **Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes.** Préface du Commentaire. Prologue du psaume CXVIII. — Paris, Bureaux des *Recherches de science religieuse*, in-8°, 27 p. [Extrait des *Recherches de science religieuse*, 1919, n° 1-2]. — M. Mariès a eu l'heureuse idée de consacrer une partie de son activité scientifique à l'étude du commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes. Il a déjà posé un certain nombre de jalons, qui lui permettront prochainement d'élever l'édifice définitif. Ces travaux préparatoires ont même franchi les bornes de la France et ont passé en Russie où un jeune prêtre donnait comme siens des résultats et des idées qu'il avait purement et simplement empruntés à une note de M. Mariès (p. 5, n. 3).

Le texte grec publié dans cette plaquette n'a pas la prétention d'être définitif; il reproduit seulement le Coislin gr. 275. Il conviendra, pour l'édition complète, de consulter d'autres documents et de donner alors un texte résultant.

A son tour, la traduction elle aussi n'est que provisoire. Elle renferme, au

dire du savant auteur, un certain nombre d'imperfections et d'inexactitudes qui disparaîtront lorsque le texte intégral sera définitivement établi.

En attendant ce texte, nous ne pouvons qu'adresser tous nos compliments à l'auteur, qui a eu assez d'énergie et de liberté d'esprit pour mettre sur pied cette plaquette, « en convalescence, entre le Kemmel et Coucy-le-Château ».

F. MACLER.

Abbé Louis DELAUNAY. — **Un Port-Royal Saumurois. Les Religieuses bénédictines de la Fidélité.** (Angers, Siraudeau, 1917, in-8, 229 p.). Réunion de sept articles parus de juin 1915 à octobre 1916 dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*. — Le petit monastère dont voici l'histoire eut des relations avec Port-Royal et, lorsque l'illustre abbaye fut détruite, il fut lui-même englobé dans la répression du jansénisme. On lui défendit de recevoir des postulantes et des novices; on refusa les sacrements et la sépulture ecclésiastique à des religieuses récalcitrantes; on en exila d'autres et, finalement, on transféra à Angers la communauté épurée.

Le récit n'est composé que de documents, cités fort longuement, de telle sorte que personne ne peut reprocher à l'auteur de les avoir tronqués. Il se retranche derrière eux. Il s'abstient de porter des jugements. Dans quelques pages vers la fin, il laisse cependant sentir sa manière de voir. L'évêque d'Angers et ses théologiens ne lui « semblent pas avoir sauvegardé suffisamment la liberté des écoles théologiques opposées au molinisme ». On pourrait discuter les opinions et tendances qui percent par là, mais on ne peut récuser l'exposé des événements. Comme l'érudition de l'auteur est aussi étendue que solide, son récit présente un réel intérêt pour l'histoire générale d'un « débat qui a si longtemps troublé l'Église et l'État ».

A. HOUTIN.

Abbé Louis DELAUNAY. — **M. Bergson et Plotin** (Angers, Siraudeau, 1919, in-8, 42 p.) — Extrait de la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest* (avril 1918 et juin 1919). — L'auteur déclare qu'il « ne vise pas à être piquant, mais seulement à fournir une utile contribution à l'étude et à l'examen du bergsonisme ». Il a réussi même à ce qu'il ne visait pas. Il déclare également qu'il n'a « guère touché que les *summa capita* » de sa thèse. Son « enquête » et sa « contribution » n'en méritent pas moins d'être signalées non seulement aux philosophes, mais encore aux historiens des religions, pour la lumière qu'il jette sur la théologie de M. Bergson. Voici deux de ses formules : « Si vous voulez comprendre tout Bergson, lisez aussi Plotin ». « La véritable originalité de M. Bergson réside en son style, qui a su donner un air de jeunesse à des pensées très antiques ».

A. HOUTIN.

Gabriel AUDIAT, agrégé des lettres, professeur de première au lycée Janson de Sailly. — **Un bon ouvrier de vérité. M. l'abbé Uzureau et le serment de Liberté-Egalité** (Paris, Auguste Picard, 1918, in-8, 15 p.) — M. l'abbé Uzureau, qui envoie de temps en temps ses livres à la *Revue*¹, vient de lui adresser son propre panégyrique, écrit par un admirateur qui, pour louer sa fécondité, évoque « l'armée de secrétaires » de Voltaire et « une équipe de bénédictins ». A mon humble avis, M. Uzureau rappelle plutôt son compatriote feu M^{sr} Barbier de Montault, historiographe du diocèse d'Angers. Les œuvres incomplètes de ce prélat se composent d'une quinzaine de gros volumes et tout ce qu'il y a d'utile là-dedans tiendrait facilement dans un petit livre. M. Uzureau a déjà imprimé, entre autres publications, un recueil d'une vingtaine de volumes, et tout ce qu'ils renferment de bon tiendrait probablement dans un seul. Mais ces bonnes choses (toujours trop hâtives pour être excellentes) ont trait à l'histoire religieuse de la Révolution et, comme cette histoire passionne M. Audiat, il prodigue les éloges à leur laborieux auteur. La brochure est d'ailleurs amusante et spirituelle, comme tout ce que j'ai lu de M. Gabriel Audiat.

[A. HOUTIN.]

1. Cf. *Revue*, tomes LXIII, p. 244, LXXVI, p. 361, et LXXVII, p. 150.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1919-1920.

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. A l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses.

M. Mauss : Les formes primitives de la poésie religieuse, le lundi à 10 heures 1/4. — Etudes sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie (documents du professeur Thurnwald), le mardi à 10 heures 1/4.

M. Raynaud : Histoire civile et religieuse du Mexique et de l'Amérique centrale, le mercredi à 5 heures. — Les monuments de l'Amérique centrale, le vendredi à 5 heures.

M. Granet : Usages et croyances (de la Chine) relatifs à la naissance, l'enfance et l'adolescence, le samedi à 2 heures. — Textes et commentaires du chapitre du Yi-Li sur la majorité, le samedi à 3 heures.

M. Moret : Textes relatifs à l'extention des droits religieux aux différentes classes sociales en Egypte, le mardi à 2 heures. — Exercices pratiques le mardi à 3 heures.

M. Fossey : Bénédiction et malédiction dans la littérature suméro-accadienne, le mardi et le jeudi à 5 heures.

M. Vernes : Examen de l'authenticité du livre prophétique de Jérémie, le lundi à 3 heures 1/4. — Examen comparatif des quatre Evangiles, seconde partie, le mercredi à 3 heures 1/4.

M. Liber : Recherches sur l'ancienne liturgie juive, le lundi à 10 heures. — Explication critique du traité talmudique *Kippourim* (*Yoma*), le lundi à 11 h.

M. Clément Huart : Explication du Coran (chap. VII) à l'aide du commentaire de Tabari, le mardi à 4 heures. — La mystique persane d'après le *Methnewî* de Djelâl-eddin Roumi, le mercredi à 4 heures.

M. Toutain : Les plus anciens cultes romains et leurs principaux rites d'après les découvertes et les publications récentes, le jeudi à 3 heures. — Les divinités et les cultes des eaux et des forêts dans la Grèce antique, le vendredi à 5 heures.

M. Hubert : Examen des monuments religieux gallo-romains, le jeudi à 10 heures.

M. de Faye : Explication et étude critique du 1^{er} et du 2^e stromate de Clément d'Alexandrie, le lundi à 4 heures 1/2. — Origène, sa vie et son œuvre le jeudi à 9 heures.

M. Monceaux : Les lettres de Sulpice Sévère relatives à saint Martin, le lundi à 2 heures. — Etudes pratiques : L'épigraphie chrétienne de la Gaule Belgique, le mardi à 10 heures 3/4.

M. Millet : Les monuments du Mont Athos, le jeudi à 2 heures 1/2. — Etudes d'archéologie et d'épigraphie, le samedi à 10 heures.

M. Picaret : Les doctrines théologiques du *xi^e* au *xii^e* siècle chez les Chrétiens, les Juifs et les Arabes en Orient et en Occident, le jeudi à 8 heures. — Les écrivains religieux et les théologiens de la Gaule et de la France, le jeudi à 4 heures 1/2.

M. Alphandéry : La connaissance de l'histoire des religions dans le Moyen Age latin, le lundi à 3 heures 1/2. — La littérature prophétique au Moyen Age : essai de classement, le vendredi à 3 heures 1/2.

M. Génestal : Le procès des Templiers, le samedi à 9 heures. — Explication de textes : les lettres d'Yves de Chartres, le samedi à 10 heures.

M. Lacroix : Fénelon, le samedi à 3 heures (pendant le second semestre seulement).

II. A l'École des Hautes-Études. Section des sciences historiques et philologiques.

M. Bémont : Histoire de l'Eglise d'Angleterre au *xvii^e* siècle, le mardi à 4 heures 1/2.

M. Meillet : Explication de parties de l'Avesta, le lundi à 10 heures 1/4.

M. Mayer Lambert : Explication du livre du Deutéronome, le mardi à 3 heures. — Explication du livre de Jérémie, le mardi à 4 heures.

M. Clermont-Ganneau : Antiquités orientales (Palestine, Phénicie, Syrie) le mercredi à 3 heures 1/2.

M. Isidore Lévy : L'Influence des idées pythagoriciennes sur le monde oriental, le mardi à 3 heures 1/2. — Les royaumes d'Israël et de Juda (suite), le mardi à 4 heures 1/2.

III. Au Collège de France :

M. Loisy : La littérature du christianisme primitif, le lundi et le samedi à 10 heures 1/2.

M. Fossey : Tableau de la littérature suméro-accadienne (suite). La littérature religieuse, le mardi et le jeudi à 4 heures.

M. Clermont-Ganneau : Etude de divers monuments sémitiques inédits ou récemment découverts, le lundi et le mercredi à 3 heures 1/2.

M. Casanova : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, le jeudi à 4 heures.

M. Jules Bloch : Langue et littérature sanscrites. Les dialectes épigraphiques et religieux aux environs de l'ère chrétienne, le lundi à 5 heures et le vendredi à 2 heures.

M. Pelliot : Inscription nestorienne de Si-ngnan-fou, le lundi à 3 heures.

M. Finot : Le Bouddhisme indo-chinois, le vendredi à 3 heures 1/2.

M. P. Foucart : La fête des Dionysia, le mercredi, à 1 heures 3/4.

M. P. Monceaux : La correspondance et les polémiques de Saint-Jérôme pendant son séjour à Rome, le lundi à 3 heures 1/2. — Explication du troisième Livre des Confessions de saint Augustin, le mardi à 9 heures 3/4.

M. Capitan : L'organisation sociale et le rituel dans la vie des Mexicains antiques (1^{er} semestre). La sépulture chez les anciens Péruviens (2^e semestre), le mercredi et le samedi à 5 heures.

IV. A la Faculté des Lettres.

M. Delacroix : Etude psychologique de la religion, le mardi à 4 heures 1/2.

M. Picavet : Les grandes doctrines du VIII^e au XII^e siècle, le lundi à 1 heure 3/4.

M. Guignebert : Introduction à l'étude de l'antiquité chrétienne, le vendredi à 5 heures. — Lecture du Nouveau Testament : l'Épître de saint Paul aux Romains, le mardi à 2 heures.

M. Jordan : Les états censiers et vassaux du Saint-Siège au Moyen Age, le jeudi à 4 heures.

M. Mlle : La passion de Jésus-Christ dans l'art du Moyen Age, le mercredi à 9 heures.

M. Lods : Les origines de la littérature hébraïque, le samedi à 3 heures 3/4. — Histoire de la littérature hébraïque depuis le VIII^e avant Jésus-Christ, le lundi à 8 heures 1/2.

Cette énumération ne prétend pas être complète, puisqu'elle ne renferme pas la liste des cours et conférences fort nombreux et fort importants professés dans les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, Ecole rabbinique, etc. En ce qui regarde la province, nous avons été heureux d'apprendre que le cours d'histoire des religions institué par la Faculté des Lettres de Lille et qui était resté quelques années sans titulaire vient d'être confié à notre collaborateur et ami M. Isidore Lévy. Nos lecteurs trouveront plus loin, sous la signature de M. Causse, un tableau complet de l'enseignement de l'histoire des religions à l'Université de Strasbourg où nos études sont très brillamment représentées tant par les maîtres de la Faculté des Lettres que par ceux des deux Facultés de Théologie.

Conférences du Musée Guimet. — Nous recevons le programme des conférences du Musée Guimet et nous saluons de tout cœur la reprise de cet enseignement de haute vulgarisation si varié et si fécond. Par une très heureuse initiative, ces conférences s'organisent autour d'un sujet unique qui

est cette année l'étude du Temple aux différentes époques de l'histoire religieuse :

Dimanche 25 janvier, à 2 h. 30. *M. G. Millet*, Professeur à l'École des Hautes-Études : L'iconographie byzantine (avec projections).

Dimanche 1^{er} février, à 2 h. 30. *M. Ch. Fossey*, Professeur au collège de France et à l'École des Hautes-Études : Le temple babylonien (avec projections).

Dimanche 8 février, à 2 h. 30. *M. R. Dussau*, Conservateur-adjoint au Musée du Louvre, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions* : Le Temple de Jérusalem (avec projections).

Dimanche 15 février, à 2 h. 30. *M. Th. Homolle*, Membre de l'Institut, Administrateur général de la Bibliothèque nationale : Le Temple grec (avec projections).

Dimanche 22 février, à 2 h. 30. *M. A. Moret*, Conservateur du Musée Guimet, Professeur à l'École des Hautes-Études : Le Temple égyptien (avec projections).

Dimanche 29 février, à 2 h. 30. *M. V. Goloubew*, Membre du Comité-Conseil du Musée Guimet : Les rochers sculptés de Mahavellipour (avec projections).

Dimanche 7 mars, à 2 h. 30. *Mlle D. Menant* : Le temple zoroastrien, (avec projections.)

Dimanche 14 mars, à 2 h. 30. *M. S. Lévi*, Professeur au Collège de France et à l'Université de Strasbourg : Le temple dans l'Inde (avec projections).

Dimanche 21 mars, à 2 h. 30. *M. H. Cordier*, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Langues Orientales : Temples et dieux de la Chine (avec projections.)

Dimanche 28 mars, à 2 h. 30. *M. P. Pelliot*, Professeur au Collège de France : La religion primitive des Mongols (avec projections).

Une conférence que *M. A. Moret* devait donner le dimanche 18 janvier sur : « L'œuvre d'Emile Guimet, fondateur du Musée des Religions » est remise à une date ultérieure par suite d'un deuil de famille.

Outre les conférences du dimanche, le Musée Guimet a organisé une autre série confiée à *M. J. Hackin*, le distingué conservateur adjoint du Musée Guimet, *M. Hackin* traitera de l'iconographie bouddhique en une première série de quatre conférences publiques :

Jeudi 4 mars, à 2 h. 30. Introduction : Les images et les textes (avec projections).

Jeudi 11 mars à 2 h. 30. Les vies du Bouddha : Inde et Tibet (avec projections).

Jeudi 18 mars à 2 h. 30. Les vies du Bouddha : Tibet, Asie centrale, Chine (avec projections).

Jeudi 25 mars, à 2 h. 30. Les Bouddhas et les Bodhisattvas (avec projections).

École d'Anthropologie de Bruxelles. — Nous avons déjà dit ici avec quelle ardeur la Belgique, sitôt terminé son glorieux travail de guerre, s'était remise à l'œuvre scientifique. Nous recevons le programme de l'*École d'Anthropologie* dont la fondation avait été décidée par la Société d'Anthropologie de Bruxelles dès Mars 1919. Les statuts renferment cette déclaration formelle : « L'École d'Anthropologie est instituée pour l'enseignement et la diffusion des sciences anthropologiques ; elle ne relève d'aucun parti et poursuit un but d'union et de relèvement national. » Au programme de ces cours que nous donnons *in extenso* sont inscrits plusieurs enseignements qui intéressent l'histoire des religions. Nous sommes heureux d'y voir figurer le nom de M. Kreglinger, élève de notre éminent collaborateur M. le Comte Goblet d'Alviella et son successeur dans la chaire d'histoire des Religions à l'Université de Bruxelles.

Le programme de la nouvelle École comporte les matières suivantes :

Anthropologie générale : M. Houzé.

Anthropologie criminelle : M. Vervaeck.

Ethnologie : M. V. Jacques.

Archéologie préhistorique et protohistorique : M. le baron A. de Loë.

Hiérologie ou histoire générale des religions : M. Kreglinger.

Histoire du langage : M. de Reul.

Sociologie générale : M. Wodon.

Ce programme peut s'étendre et le Conseil de l'École prévoit la création de chaires nouvelles ; il peut autoriser des séries de conférences sur des objets afférant aux sciences anthropologiques.

L'École d'Anthropologie décerne les grades de licencié et de docteur. Outre ses élèves réguliers, elle admet aussi des élèves libres qui ne subissent aucune épreuve.

Il est presque superflu d'adresser des vœux à une École qui s'ouvre sous de si heureux auspices : elle ne peut manquer de participer brillamment au renouveau si remarquable des hautes études en Belgique.

Une nouvelle Revue d'études bibliques. — Après des retards imposés par la guerre, les professeurs de l'Institut Biblique Pontifical annoncent pour une date prochaine le premier numéro d'une revue depuis longtemps en projet. Son titre sera : *Biblica*. Elle est consacrée à tout ce qui peut de près ou de loin se rattacher à la Bible.

Biblica sera trimestrielle ; le programme que nous avons sous les yeux nous dit que chaque numéro comprendra :

« 1. Des travaux originaux, sous la double forme d'articles et de notes. Ces

travaux s'efforceront de porter dans les différents domaines de la science biblique la double lumière de la recherche scientifique et d'un fidèle attachement aux enseignements de l'Eglise catholique.

« 2. Une *bibliographie* ainsi divisée : revues complètes des ouvrages plus importants ; — courtes notes, comportant une appréciation sommaire des publications moins importantes ; — index bibliographique, destiné à signaler, à simple titre de renseignement et non de recommandation, ce qui paraît sur la Bible. — De temps en temps des bulletins spéciaux renseigneront sur les principales publications relatives à une question déterminée.

« 3. Une *chronique* des événements intéressants pour les biblistes : fouilles en Orient, nouvelles de Palestine, découvertes, entreprises scientifiques, changements dans le personnel de l'enseignement biblique, nouvelles relatives aux anciens élèves de l'Institut biblique.

« Les articles pourront être rédigés en *latin*, en *français*, en *allemand*, en *anglais*, en *espagnol*, en *italien*. Cependant, le *latin* demeurera la langue, pour ainsi dire, officielle de la Revue. Les articles rédigés dans les diverses langues modernes seront suivis d'un court résumé en *latin*. »

Biblica comportera chaque année quatre livraisons d'environ 128 pages, soit un volume de plus de 500 pages.

Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 18 livres pour l'Italie, 20 livres pour l'étranger.

L'adresse de la rédaction de *Biblica* est au *Pontificio Istituto Biblico*, Piazza Pilotta, 35, à Rome.

Errata. — De très fâcheuses erreurs d'impression se sont introduites dans la note que nous consacrons, pages 188-189 de la chronique de notre numéro de juillet-octobre, à la *Société* et à la *Revue des Traditions populaires*. Nous sommes convaincus que d'eux-mêmes nos lecteurs auront rectifié ces fautes qui dénaturaient complètement notre pensée : ligne cinq du troisième alinéa de la page 188, c'est : *quarantième* volume qu'il convient de lire au lieu de *quatrième* ; et ligne un du quatrième alinéa même page, lire : numéro de mai-juin 1919, au lieu de 1909. Nous regrettons que ces légères incohérences se soient glissées dans le cordial salut que nous tenions à adresser à une double entreprise scientifique à qui vont toutes nos sympathies.

P. A.

Société Ernest Renan. — La Société Ernest Renan dont nous avons annoncé la fondation à nos lecteurs (n° de juillet-octobre, p. 191) a tenu sa première assemblée générale le 18 décembre 1919, au Collège de France. Nous en donnons ici le compte-rendu *in extenso* ainsi que nous ferons d'ailleurs pour toutes les séances de cette Société.

M. Edmond Pottier, membre de l'Institut, Conservateur des Musées nationaux,

Président du Comité provisoire de la Société Ernest Renan, préside cette séance. Il est assisté de MM. Henri Cordier, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des langues orientales, et Charles Guignebert, Professeur à la Faculté des lettres de Paris, vice-présidents du Comité provisoire de la Société.

La séance est ouverte à quatre heures et demie.

Le Président prononce une allocution en ouvrant la séance et remercie les membres de la Société qui sont venus assister à cette assemblée générale. Il remercie aussi M. Maurice Croiset, Administrateur général du Collège de France, qui, en offrant à l'assemblée l'hospitalité de cette illustre maison, lui a permis de se réunir dans les murs mêmes de l'établissement où Renan a professé. Il propose aux assistants de voter des félicitations à M. René Dussaud, Conservateur-adjoint du Musée du Louvre, qui a été le véritable fondateur de la Société et qui, avec une grande activité, s'est occupé de tous les détails de cette création. Le total des adhérents monte actuellement à près de cent. Il fait appel aux membres actuels pour faire connaître la Société dans leurs relations personnelles et assurer un recrutement qui est une des conditions essentielles de notre prospérité dans l'avenir.

Il propose de nommer membre d'honneur M^{me} Noémi Renan pour la part qu'elle a prise à cette organisation en donnant toutes les facilités désirables pour la publication des œuvres de son père.

Cette proposition est votée à l'unanimité.

Le Président adresse des félicitations cordiales à l'un des sociétaires, M. Gustave Lanson, qui vient d'être nommé Directeur de l'École normale supérieure. Il rappelle que M. Ernest Lavisse a été un des premiers adhérents et que, dans sa retraite, il emporte les souvenirs de reconnaissance et d'estime de tous ceux qui ont été ses élèves. Enfin il envoie le témoignage ému de notre sympathie et de nos condoléances à M. Édouard Montet, Professeur à l'Université de Genève, qui a été frappé d'un deuil cruel dans des circonstances aussi inopinées que tragiques.

M. René Dussaud donne lecture de la communication suivante de M. A. Causse, Professeur à l'Université de Strasbourg et membre de la Société, sur *l'Université de Strasbourg et la tradition française en histoire des religions*.

« L'Université de Strasbourg a été inaugurée avec un beau sentiment de joie et d'enthousiasme au milieu des sympathies de l'élite européenne.

« Recommencer l'œuvre que pendant près d'un demi-siècle l'occupation allemande avait interrompue, organiser sur le Rhin, au centre de l'Europe, un foyer de haute culture, de civilisation française et largement humaine, tel est le programme. Pour le réaliser comme il convient, le gouvernement de la République a doté très libéralement l'école nouvelle. De toutes les Universités de France, Paris excepté, Strasbourg aura le personnel enseignant le plus

nombreux, et sans doute, pourra offrir le programme d'études le plus étendu.

« Les Instituts et la belle bibliothèque que les Allemands avaient organisés depuis 1871 fournissent d'abondants instruments de travail; et les crédits votés par le Parlement permettront d'enrichir encore cet outillage.

« L'Université nouvelle possède des chaires qui manquaient à l'Université allemande, et le nombre des professeurs en est beaucoup plus élevé. Pour ce qui est de l'histoire des religions, on lui a assuré la place qu'il convenait dans cette école strasbourgeoise où la libre critique et la forte exégèse sont de tradition.

« Rappelons-nous que la science des religions a beau être par ses origines (les écoles réformées du ^{xvii}^e siècle, et Richard Simon, et Astruc) une science essentiellement française, elle aurait depuis longtemps cessé de l'être sans la vieille Académie de Strasbourg.

« La Révocation de l'Édit de Nantes et le scepticisme superficiel de Voltaire et des philosophes avaient rendu à peu près impossible chez nous le développement d'une science religieuse indépendante. Dans ce domaine, la libre recherche était complètement arrêtée. Le flambeau des études bibliques semblait être passé définitivement en Allemagne. On est confondu en voyant l'ignorance des questions bibliques pendant les cent cinquante ans qui séparent Richard Simon de Renan. L'Évangile réduit au catéchisme, l'Ancien Testament un livre fermé... Rien que les légendes de la traditionnelle histoire sainte; et personne ne se soucie vraiment d'étudier l'histoire qui est sous la légende.

« Mais vers le milieu du ^{xix}^e siècle l'école alsacienne avec Reuss, Colani, Charles Schmidt, Kayser, Carrière, nous a rendu l'intelligence historique des textes religieux. La Revue de Strasbourg a propagé dans les milieux protestants français encore dominés par la conception littéraliste et traditionnaliste un programme nouveau : « s'affranchir du joug des anciennes formules, renoncer à toute autorité extérieure, faire succéder dans le domaine théologique comme dans tous les autres la méthode d'observation, de critique historique et d'expérience morale à la méthode de déduction et aux fictions abstraites de la dogmatique traditionnelle ».

« C'est là qu'a commencé notre science française des religions. Les hommes qui nous ont précédé dans la carrière ont été formés à cette école, les Nicolas, les Schérer, les Sabatier, les Réville, les Lichtenberger. (La première génération de l'école des sciences religieuses n'était-elle pas en grande partie alsacienne d'origine?) Et après la Revue de théologie de Strasbourg, la Bible de Reuss. Avant 70, Reuss avait publié en français son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 1852, et son *Histoire du Canon des Saintes Écritures*.

1) V. *Revue de théologie de Strasbourg*, t. I, p. 1 et 9.

1862. Cependant il appartenait à la tradition allemande, et c'est en allemand qu'il avait composé tous ses autres livres. Au lendemain de nos désastres, il n'eut cependant garde d'oublier qu'il était français, et que c'est dans l'Université de France qu'il avait enseigné. Et c'est en français qu'il écrivit son testament scientifique, ce monument où est résumé tout le travail de la critique biblique du XIX^e siècle.... Le Vieux et le Nouveau Testament sont enfin rendus à notre langue et à notre science, et le chemin est ouvert où les historiens religieux vont marcher.

« Et après Reuss pourra commencer l'œuvre de Renan. L'œuvre de Renan suppose celle de Reuss ; et, sans le labeur de l'école strasbourgeoise il aurait manqué à Renan, sinon une base sur laquelle il pût bâtir, du moins un public qui pût le comprendre.

« L'Université de Strasbourg peut être fière de cet héritage. Aussi à la séance d'inauguration a-t-on rappelé les noms de Reuss, de Schmidt, de Sabatier, à côté de ceux de Fustel de Coulanges et de Pasteur¹.

« La Faculté de théologie protestante où ces maîtres ont enseigné, avait naturellement droit de cité ici, et il convenait de maintenir dans l'Université cette école de libre science religieuse.

« On a aussi tenu à conserver la Faculté de théologie catholique, bien qu'elle fût de création toute récente, et ce geste honore sans doute le libéralisme de nos dirigeants. Nous savons par d'illustres exemples, que les théologiens catholiques sont capables de faire œuvre non seulement de solide érudition, mais aussi de vraie science.

« La Faculté des Lettres (avec plus de 40 professeurs ou chargés de cours) enseigne également divers chapitres importants de l'histoire religieuse. On a créé une chaire d'« Histoire des religions » dont M. Alfaro est titulaire. D'autre part M. Sylvain Lévi, du Collège de France, organise la section des littératures orientales. Des cours de sanscrit, d'égyptologie, d'arménien ont déjà commencé. Les cours d'assyriologie et d'arabe commenceront probablement au prochain semestre.

« Voici la liste des différents cours sur l'histoire des religions qui seront donnés pendant l'année 1919-1920 :

Introduction à l'histoire des religions

MM. *Alfaro* : Les phases de l'histoire des religions. F. L. ¹

Halbwachs : Anthropologie et mythologie. F. L.

1) Il ne faut pas publier que c'est du gymnase protestant et de l'Académie protestante du XVI^e et du XVII^e siècles que l'Université est sortie.

2) F. L. cours de la faculté des lettres.

Egyptologie :

Montet : L'Égypte au temps de l'Ancien Empire. F. L.

Religions sémitiques.

N. : Assyriologie. F. L.

Dennefeld : L'Assyriologie dans ses rapports avec l'ancien Testament. T. C.¹

N. : Littérature arabe. F. L.

Littérature hébraïque : *Dennefeld* : Introduction à l'ancien Testament. Explication des petits prophètes. Traduction du livre de Job. T. C.

Causse : Les origines du peuple et de la religion d'Israël. La formation du Pentateuque : la préhistoire et la loi. Le Psautier, introduction critique, interprétation de psaumes choisis. T. P.²

Jaeger : Le prophète Esaïe, introduction critique, interprétation de textes choisis. T. P.

Religions indo-européennes

Sylvain Lévi : Le rôle de l'Inde dans l'histoire de la civilisation. Introduction à l'étude du sanscrit et de la philologie indienne. Etude d'un texte bouddhique sanscrit, avec les versions chinoise et tibétaine du même texte. F. L.

Alfaric : Zoroastre avant l'Avesta. Mani, sa vie, ses œuvres, son influence. F. L.

Cavaignac : Histoire grecque jusqu'au III^e siècle. Epigraphie grecque. F. L.

Perdrizet : De la sépulture chez les anciens grecs. F. L.

Piganiol : La religion romaine. Epigraphie latine. F. L.

Histoire du Christianisme.**LES ORIGINES :**

G. Baldensperger : Interprétation de l'Évangile de Mathieu avec parallèles synoptiques. La pensée religieuse de l'apôtre Paul. Formation du recueil et constitution du texte du Nouveau Testament. T. P.

Bricka : L'apocalypse johannique. Les caractères distinctifs des quatre évangiles. T. P.

Bardy : Introduction au Nouveau Testament. Explication des livres du Nouveau Testament. T. C.

ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE ET MOYEN ÂGE :

Amann : L'Antiquité chrétienne. T. C.

Strohl : Les sept premiers siècles de l'église chrétienne. T. P.

Paul Sabatier : Le réveil religieux au XIII^e siècle. T. P.

Mollat : L'Église au Moyen Âge. T. C.

Ehrhardt : Histoire de la Morale chrétienne depuis Saint-Augustin jusqu'au XVIII^e siècle. T. P.

1) T. C. cours de la Fac. de théologie catholique.

2) T. P. cours de la Fac. de théologie protestante.

LES TEMPS MODERNES :

Strohl : Le programme de la Réforme de Luther en 1520. T. P.

Febvre : Leçons sur les origines de la Réforme française. F. L.

Constant : Histoire de l'Église. Temps modernes. T. C.

Vermeil : Histoire des idées religieuses en Allemagne au XIX^e siècle. F. L.

Paul Sabatier : Les idées et les institutions religieuses en France de 1789 à 1815. Évolution de la France de 1870 à nos jours. T. P.

HISTOIRE DE L'ART CHRÉTIEN :

Müller : Histoire de l'art chrétien. T. C.

Cohen : Le théâtre religieux au Moyen Age. F. L.

Gérolde : La cantate au XVII^e et au XVIII^e siècles et son rôle dans le culte protestant. T. P.

« Je dois vous parler encore du mouvement d'extension de l'Université qui ne manquera pas d'intérêt. La Faculté des Lettres organise des conférences dans les principales villes de la Lorraine et de l'Alsace : Metz, Sainte-Marie, Colmar, Mulhouse. Elle fait d'ailleurs appel aux autres facultés, et l'histoire des religions y aura aussi sa part. Pour le moment ce ne sont là que des promesses et des bonnes volontés qui désirent se dépenser. Mais le mouvement pourrait avoir d'heureux résultats. »

Le Président donne la parole à M. Frédéric Macler, Trésorier du Comité provisoire, qui présente un rapport sur l'état financier de la Société. Un certain nombre de cotisations et quelques rachats de cotisations sont déjà parvenus et le budget actuel de la Société est loin d'être déficitaire. Pour l'avenir, le Trésorier soumet à l'assemblée un projet de budget où les dépenses, en plus des frais payés à ce jour, comprennent les frais pour séances, prix des convocations, de l'impression du Bulletin, les frais de bureau et laissent sur le chiffre des recettes un reliquat de quelques centaines de francs à consacrer aux publications. Le Trésorier fait appel à tous les membres de l'association pour exercer autour d'eux une propagande active « afin d'accroître le nombre des souscriptions et de permettre à la Société Ernest Renan d'engager les dépenses très lourdes qu'entraîneront les publications envisagées ».

Le Président salue M. Georges Lyon, Recteur de l'Université de Lille, qu'il est heureux de voir parmi nous et qui a, pendant l'occupation allemande, montré tant de sang froid et d'énergie. Il met à profit sa présence pour lui demander certains renseignements sur la façon dont notre Société pourrait toucher le monde universitaire, soit dans les Facultés des Lettres et des Sciences, soit dans les Lycées. M. Lyon conseillerait de s'adresser d'une part aux Doyens des

Facultés, d'autre part aux Présidents des Amicales des anciens élèves. Il est persuadé que dans ces milieux de haute culture on s'intéresserait aux travaux poursuivis par l'Association. M. G. Belot se joint à M. Lyon pour donner quelques précisions sur le mode de propagande à adopter. MM. Guignebert, Boyer, Picavet et d'autres membres présents prennent également la parole à ce sujet.

M. A. Bouché-Leclercq estime qu'il y aurait lieu, dans l'intérêt même de cette propagande, de préciser dans une circulaire-programme, la tâche scientifique que se propose la Société. Le Président donne la parole à M. Alphandéry, Secrétaire général du Comité provisoire, pour la lecture de son rapport où il est insisté sur l'œuvre que compte accomplir la Société Ernest Renan dans la vie intellectuelle française.

« Il était naturel qu'une Société Ernest Renan se proposât, avant tout autre objet, de définir, sans déclarations dogmatiques, mais par le témoignage des œuvres elles-mêmes, cette tradition érudite française en histoire religieuse et en philosophie, cette famille intellectuelle qui compte des représentants, au cours de quelque quatre ou cinq siècles de notre histoire littéraire, dans les différentes églises, dans la science laïque, dans tous les milieux philosophes ou lettrés.

« Notre tâche était simple — simple autant que vaste : faire rendre justice à cette école, à la fois disparate et une, de penseurs et de savants ; situer le plus exactement possible leurs œuvres et leur influence dans l'histoire de la pensée humaine ; aider à reconnaître en eux non pas des pamphlétaires ou des destructeurs, mais des esprits passionnés de recherche active et libre — le faire sans aucunement rechercher ni redouter la polémique. » Le Secrétaire général trace un rapide historique de la constitution de la Société. La déclaration légale qui a été faite le 10 novembre à la Préfecture de Police porte que la Société Ernest Renan a pour but « de développer en France le goût pour les études d'histoire des religions et de philosophie religieuse et de rééditer les auteurs qui ont représenté la tradition française dans ces études ». Il ne paraît pas qu'il y ait place pour une ambiguïté quelconque dans la formule de travail que nous nous proposons. Les collaborations venaient à nous nombreuses et visiblement disposées à être actives : la Société s'est donc mise à l'œuvre sans plus tarder : « notre Commission de publication s'est réunie le 15 novembre et tout de suite a mis à l'étude quelques-unes des publications inscrites à notre programme. Au surplus, dès avant cette réunion, deux de nos collègues, MM. G. Huet et H. Girard, avaient entrepris, à la Bibliothèque Nationale le dépouillement des quelque soixante volumes manuscrits du fonds Renan. Parallèlement, ils commençaient une bibliographie raisonnée des ouvrages du Maître et des publications innombrables que son œuvre a suscitées : travail d'envergure et de durée dont viendront à bout, soyons en sûrs, le zèle et l'érudition de nos dévoués collègues. »

« La Commission de publication a décidé d'entreprendre en même temps des rééditions d'ouvrages dûs à des « précurseurs », ouvrages qui ont jalonné le lent progrès des méthodes critiques, et avant tout autre le livre si fécond de Jean Astruc, les *Conjectures sur la Genèse*. Ce livre, dont l'influence n'a d'égale que celle de l'*Histoire critique* de Richard Simon, est devenu introuvable sur le marché de la librairie savante ; le soin d'en donner une réédition annotée a été confié à MM. Ad. Lods et Alphandéry. Si les difficultés actuelles de l'édition scientifique venaient à s'atténuer dans un avenir relativement prochain, nous serions en mesure de donner, peu de temps après celle du livre d'Astruc, une édition du *Culte des Dieux fétiches* du Président de Brosses où la partie « comparatiste » serait commentée par un égyptologue.

« Ce sont là plus que des suggestions : certains de ces travaux sont déjà commencés, mais sans préjudice de l'imprévu — imprévu que nous souhaitons de tout cœur, surtout s'il se présente sous forme de correspondances, de papiers personnels à nous confiés par des parents ou amis de savants, de penseurs religieux disparus. Entre tous les documents sur les hommes ou les œuvres, ceux-là sont bien souvent du plus vivant intérêt et nous espérons que les adhérents de la Société Ernest Renan s'emploieront à faire entr'ouvrir pour nous des archives de famille où des témoignages historiques de ce genre leur auront été signalés. Notre Bibliothèque, que le Musée Guimet veut bien abriter, recevra ces liasses précieuses, ou tout au moins les copies qu'on nous permettra d'en prendre — en attendant que l'édition en soit possible. »

Le Secrétaire général rappelle qu'à partir de janvier auront lieu des séances mensuelles, séances de travail où seront apportés des mémoires originaux, des communications sur les études religieuses dans le passé et aussi dans le présent : « Nous serions heureux qu'il se créât ici une sorte d'office d'information, d'échange, sur tout ce qui touche à l'histoire des religions, à nos sciences telles qu'elles se sont faites et telles qu'elles se font. Nous souhaitons que l'habitude s'établisse d'apporter ici toutes fraîches les nouvelles de ce canton de la « République des Lettres ». Nous n'aurons jamais trop de « courriers » sur l'état de telle entreprise d'érudition, de telle découverte, de tel débat scientifique ou philosophique.

« Ces nouvelles, tout en observant la discrétion requise à l'égard du travail qui s'élabore, nous ne les garderons pas jalousement pour nous seuls. Déjà, à l'encontre de ce qui se fait dans de nombreuses sociétés savantes, c'est l'ensemble de nos adhérents et non pas le Comité seul qui sera convié à la cordiale collaboration des séances mensuelles. Mais n'oublions pas que nous voulons intéresser à l'étude du passé religieux, aux faits et aux méthodes, à la vie profonde d'un groupe de sciences, un public assez vaste et que nous savons pouvoir trouver dans la France d'aujourd'hui. Le bulletin que nous publierons et qui paraîtra tous les deux mois dans la *Revue de l'Histoire des Religions*

renfermera déjà les comptes rendus de nos séances de travail, le résumé des mémoires et courriers qui seront lus; mais sa diffusion restera forcément restreinte aux seuls adhérents de notre société. Nous voudrions que la Société Ernest Renan fût en mesure, d'ici à très peu de temps, d'organiser des conférences auxquelles donneraient accès des invitations très largement distribuées. A l'occasion de découvertes récentes, on montrerait par quelle lignée de patients chercheurs, par quel travail tenace et souvent sans renom, notre pays a mérité et obtenu les éléments de connaissance que nous possédons à l'heure actuelle sur les civilisations religieuses anciennes ou modernes. Les Conférences de la Société Ernest Renan présenteront ce caractère nouveau : de ceux qui auront été ses auditeurs de quelques instants elle tiendra à faire des adhérents, des collaborateurs effectifs, zélés. « Le nombre des adhérents est illimité » disent nos statuts; cela ne doit pas être entendu comme une banale formule administrative : notre Société souhaite avant toute chose d'aider à créer en France un public, auditoire ou lecteurs, pour des travaux ou un enseignement, qui se trouvent, sauf de rares exceptions et bien malgré eux, trop souvent privés de communications avec le meilleur de leur temps, avec les esprits de bonne volonté qui les eussent écoutés et compris. »

L'Assemblée générale procède ensuite à l'élection du Bureau et du Comité de la Société Ernest Renan pour l'exercice 1920.

Cette élection donne les résultats suivants qui sont proclamés par le Président.

Bureau de la Société.

Président : M. Edmond Pottier, Membre de l'Institut, Conservateur des Musées Nationaux.

Vice-Présidents : M. Henri Cordier, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Langues Orientales.

M. Charles Guignebert, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Secrétaire général : M. Paul Alphandéry, Professeur à l'École des Hautes Études, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Trésorier : M. Frédéric Macler, Professeur à l'École des Langues Orientales.

Archiviste-bibliothécaire : M. Gédéon Huet, Bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale.

Secrétaire des séances : M. Jean Pommier, Agrégé de l'Université.

Comité de la Société

MM. Louis Barrau-Dihigo, Bibliothécaire à la Bibliothèque de l'Université.
Gustave Belot, Inspecteur général de l'Instruction publique.

Charles Bémont, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Hautes Études, Directeur de la *Revue Historique*.

Henri Berr, Professeur de l'Université, Directeur de la *Revue de Synthèse historique*.

MM. Paul Boyer, Administrateur de l'Ecole des Langues Orientales et Professeur à cette école.

Georges Contenau, Docteur en médecine, chargé de missions.

Alfred Croiset, Membre de l'Institut, Doyen honoraire de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Maurice Croiset, Membre de l'Institut, Administrateur du Collège de France.

Eugène de Faye, Professeur à l'Ecole des Hautes Études et à la Faculté de Théologie protestante de Paris:

Paul Desjardins, Professeur de l'Université.

René Dussaud, Conservateur-adjoint des Musées Nationaux, Professeur à l'Ecole du Louvre, Directeur de la *Revue de l'Histoire des religions*.

Gabriel-Ferrand, Consul général de France.

Maurice Gaudefroy-Demombynes, Professeur à l'Ecole des Langues Orientales, Secrétaire général de la *Société des Traditions populaires*.

Henri Girard, Bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale.

Paul Girard, Membre de l'Institut, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Gustave Glotz, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Directeur de la *Revue des Études grecques*.

Maurice Goguel, Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris.

Joseph Hackin, Conservateur-adjoint du Musée Guimet.

Louis Havet, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France et à l'Ecole des Hautes Études.

Théophile Homolle, Membre de l'Institut, Administrateur général de la Bibliothèque Nationale.

Henri Hubert, Professeur à l'Ecole des Hautes Études, Conservateur adjoint du Musée de Saint-Germain.

Raymond Koechlin, Président de la *Société des Amis du Louvre*.

Mayer Lambert, Professeur à l'Ecole des Hautes Études.

Charles-Victor Langlois, Membre de l'Institut, Directeur des Archives Nationales.

Gustave Lanson, Directeur de l'Ecole Normale Supérieure.

Sylvain Lévi, Professeur au Collège de France et à l'Ecole des Hautes Études.

Adolphe Lods, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Alfred Loisy, Professeur au Collège de France.

Paul Masson-Oursel, Agrégé de l'Université.

Marcel Mauss, Professeur à l'Ecole des Hautes Études.

Antoine Meillet, Professeur au Collège de France et à l'Ecole des Hautes Études.

MM. Alexandre Moret, Professeur à l'Ecole des Hautes Études, Conservateur du Musée Guimet, Directeur de la *Revue Égyptologique*.

Henri Omont, Membre de l'Institut, Conservateur du Département des Manuscrits à la Bibliothèque Nationale.

Dominique Parodi, Inspecteur général de l'Instruction publique.

François Picavet, Professeur à la Faculté des Lettres et à l'Ecole des Hautes Études, Secrétaire du Collège de France.

Alfred Rébelliau, Membre de l'Institut, Conservateur honoraire de la Bibliothèque de l'Institut, Professeur honoraire de la Faculté des Lettres de Paris.

Salomon Reinach, Membre de l'Institut, Conservateur du Musée de Saint-Germain, Directeur de la *Revue Archéologique*.

Paul Sabatier, Professeur à l'Université de Strasbourg.

Paul Souday, Homme de Lettres.

François Thureau-Dangin, Membre de l'Institut, Conservateur-adjoint des Musées Nationaux.

Jules Toutain, Professeur à l'Ecole des Hautes Études, Secrétaire de la section des Sciences religieuses à l'Ecole des Hautes Études.

Arnold Van Gennep, Directeur de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*.

Il est également procédé à l'élection des commissions :

Commission de publication :

MM. R. Dussaud, H. Girard, A. Lods, A. Moret, Fr. Picavet, A. Rébelliau, J. Toutain. Les membres du bureau en font partie de droit aux termes des statuts.

Commission des fonds :

MM. P. Boyer, G. Ferrand, M. Gaudesroy-Demombynes.

MM. A. Meillet et A. Moret sont élus censeurs des comptes.

L'ordre du jour étant épuisé, la séance est levée à 6 heures moins le quart.

Ainsi que le mentionne le rapport du Secrétaire général, la déclaration légale de la Société Ernest Renan a été faite le 10 novembre 1919 (insertion au *Journal officiel* du 13 novembre 1919). En même temps étaient déposés les statuts de la Société, dont le texte suit :

ARTICLE PREMIER. — But de l'Association.

L'Association dite « Société Ernest Renan », fondée en 1919, a pour but de développer en France, dans un public éclairé, le goût pour les études d'histoire des religions et de philosophie religieuse. Elle se propose de remettre en lumière les œuvres qui représentent la tradition française en

histoire religieuse, et, à cet effet, de rééditer et commenter les auteurs qui ont illustré cette tradition.

La « Société Ernest Renan » pourra former des archives et des collections, organiser des entretiens ou des conférences, publier des documents ou travaux relatifs à la littérature et à l'histoire religieuses. Elle fera paraître un bulletin contenant l'exposé de ses actes et de ses travaux.

Elle s'interdit toute discussion qui aurait trait à des questions actuelles, toute polémique d'ordre religieux ou politique.

Sa durée est illimitée.

ART. 2. — *Siège.*

Le Siège de la « Société Ernest Renan » est à Paris, 104, rue de la Faisanderie. La bibliothèque et les archives, s'il s'en crée, seront installées dans un local prêté par le Musée Guimet.

ART. 3. — *Admission des membres.*

L'association dite « Société Ernest Renan » se compose de membres dont l'admission a été prononcée dans les formes suivantes :

Les candidats doivent adhérer aux statuts de l'Association et être présentés par deux membres. Si le Bureau agréé la demande d'admission, celle-ci est portée à l'ordre du jour de la prochaine séance de la Société et doit réunir la majorité absolue des membres présents.

L'Association peut nommer en outre un certain nombre de Membres d'honneur sur l'initiative du Comité. Ils ne sont astreints à aucune cotisation.

Le nombre des Membres de l'Association est illimité. Les Français et les Étrangers en peuvent également faire partie.

La radiation d'un membre de l'Association ne peut être prononcée que par l'Assemblée générale sur la proposition du Bureau.

ART. 4. — *Séances.*

L'Association se réunit au moins une fois par mois, sauf pendant les mois de juillet, d'août et de septembre.

Outre les séances consacrées aux travaux ordinaires, elle tient, au mois de décembre, une assemblée générale annuelle, qui entend les rapports du secrétaire général et du trésorier, approuve les comptes, nomme les Membres du Comité et du Bureau.

Tous les Membres de l'Association sont admis à voter, soit en personne, soit par correspondance, à l'assemblée annuelle.

Une assemblée générale extraordinaire peut être convoquée par le Bureau toutes les fois que des circonstances exceptionnelles l'exigent.

ART. 5. — *Comité.*

Le Comité de l'Association, composé de trente membres au minimum et de cinquante au maximum, est élu par l'Assemblée générale. Il est renouvelable

par tiers tous les ans. Pour les deux premières années, les membres sortants sont désignés par le sort. Ils sont rééligibles.

Le Bureau est choisi parmi les membres du Comité. Il est élu par l'Assemblée générale au scrutin secret, à la majorité absolue des votants. En cas d'égalité des suffrages, le plus âgé des candidats est élu.

Les élections du Comité et du Bureau ont lieu au moment de l'Assemblée générale annuelle.

ART. 6. — *Bureau.*

Le Bureau comprend un Président, deux Vice-Présidents, un Secrétaire général, un Secrétaire des séances, un Trésorier, un archiviste-bibliothécaire.

Les Membres du Bureau sont nommés pour un an et sont rééligibles, sauf le Président. Le premier Vice-Président passe de droit Président et le second Vice-Président passe premier Vice-Président.

ART. 7. — *Cotisations et ressources.*

Les ressources de l'Association se composent :

- 1° des cotisations de ses Membres ;
- 2° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature.

La cotisation est fixée à 15 francs et rachetable moyennant un versement minimum de 250 francs. Le rachat donnant lieu à un versement de 500 francs confère le droit au titre de Membre donateur.

Les Membres de l'Association recevront gratuitement le bulletin contenant les procès-verbaux des séances mensuelles. Ils auront droit à une réduction importante sur le prix des publications de la Société.

ART. 8. — *Règlement intérieur.*

Le Comité est investi des pouvoirs les plus étendus pour la gestion de la Société. Il a qualité pour rédiger un règlement d'ordre intérieur.

ART. 9. — *Modifications aux Statuts.*

Toute proposition portant modification aux statuts sera rédigée par écrit, signée par cinq sociétaires au minimum et adressée au Bureau qui la soumettra au Comité. Celui-ci décidera s'il convient d'y donner suite.

En cas d'avis favorable, la proposition sera mise à l'ordre du jour de l'Assemblée générale annuelle du mois de décembre et, pour être adoptée, devra réunir les trois quarts des voix des Membres présents.

ART. 10. — *Dissolution.*

L'Association dite « Société Ernest Renan » ne peut être dissoute que dans une assemblée générale de la Société et sur proposition du Comité qui l'aura déjà votée à la majorité des trois quarts de ses membres.

Dans le cas où la dissolution serait votée la même assemblée décidera du sort de l'actif.

Les archives et la bibliothèque seront données au Musée Guimet.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGTIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages
<i>Ch. Clermont-Ganneau.</i> Les Nabatéens en Égypte	1
<i>W. Déonna.</i> Questions d'archéologie religieuse et symbolique (XIV). .	30
<i>A. Van Gennep.</i> L'état actuel du problème totémique (IV et V). . . 86,	193
<i>P. Humbert.</i> Les métamorphoses de Samson ou l'empreinte israélite sur la légende de Samson	154

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>R. Basset.</i> Bulletin des périodiques de l'Islam (1914-1918)	271
---	-----

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>A. Berriedale Keith.</i> The Sāmkhya-System (<i>P. Masson-Oursel</i>)	358
<i>P. Brown.</i> Indian Painting (<i>P. Masson-Oursel</i>)	358
<i>C. Coedes.</i> Documents sur la dynastie de Sukhodaya (<i>P. Masson-Oursel</i>)	171
<i>B. Faddegon.</i> The Vaiçṣika System (<i>P. Masson-Oursel</i>).	354
<i>L. Finot.</i> Recherches sur la littérature laotienne (<i>P. Masson-Oursel</i>) . .	172
<i>J. E. Kemlin.</i> Alliance chez les Reungao (<i>P. Masson-Oursel</i>)	171
<i>C. de Landberg.</i> Langue des bédouins 'Anazeh (<i>R. Dussaud</i>)	363
<i>H. Marchal.</i> Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Angkor- Thom (<i>P. Masson-Oursel</i>)	173
<i>H. Maspero.</i> Études d'histoire d'Annam (<i>P. Masson-Oursel</i>)	174
<i>H. Parmentier.</i> Anciens tambours de bronze (<i>P. Masson-Oursel</i>)	173
<i>N. Péri.</i> Les femmes de Çākya-Muni (<i>P. Masson-Oursel</i>)	173
<i>R. W. Sellars.</i> The Next Step in Religion, (<i>A. Houtin</i>)	175
<i>L. Vignon.</i> Un programme de politique coloniale (<i>R. Dussaud</i>)	364

	Pages.
<i>L. Wieger. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine (P. Masson-Oursel)</i>	356
<i>H. Zimmern. Akkadische Fremdwörter als Beweis für Babylonische Kultureinflus (R. Dussaud)</i>	360

II. — *Notices bibliographiques.*

<i>G. Audiat. Un bon ouvrier de vérité. M. l'abbé Uzureau (A. Houtin)</i> .	368
<i>G. Cœdès. Études cambodgiennes (P. Masson-Oursel)</i>	366
<i>L. Delaunay. Un Port-Royal Saumurois (A. Houtin).</i>	367
<i>L. Delaunay. M. Bergson et Plotin (A. Houtin)</i>	367
<i>Edw. Lehmann. Skabt i Guds billede (G. Huet)</i>	179
<i>F. Macler. La version arménienne et l'histoire des Sept-Sages (R. Basset)</i>	181
<i>B. L. Manning. The People's Faith in the Time of Wyclif (A. Houtin).</i>	181
<i>L. Mariès. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes (F. Macler).</i>	366
<i>A. Moberg. Babels Torn (G. Huet)</i>	179
<i>M. P. Nilsson. Die Entstehung und religiöse Bedeutung des Griechischen Kalenders (G. Huet).</i>	179
<i>H. Parmentier. Le Tombeau de Nghi-Vè (P. Masson-Oursel)</i>	366
<i>A. Renaudet. Erasme (P. Alphandéry)</i>	182
<i>J. Tixeront. Précis de Patrologie (F. Macler)</i>	180

CHRONIQUES, par MM. *R. Dussaud et P. Alphandéry.*

Enseignement de l'Histoire des Religions : à Paris, p. 369; Conférences du Dimanche et du Jeudi au Musée Guimet, p. 371; École d'anthropologie de Bruxelles, p. 373; A. Causse, L'Université de Strasbourg et la tradition française en histoire des religions, p. 375.

Nécrologie : M. G. Bonet-Maury, p. 183.

Généralités : La Revue des Traditions populaires, p. 188; Les amitiés spirituelles, p. 189; A. Loisy, La Société des Nations et les religions de l'humanité, p. 190; A. Loisy, La paix des Nations et la religion de l'avenir, p. 190; La Société Ernest Renan, p. 191; Biblica, Nouvelle Revue d'Études bibliques, p. 375.

Religions assyro-babyloniennes : P. Scheil, Le poème d'Agušaya, p. 184.

Religion phénicienne : E. Vassel, L'ancienneté de la crémation à Carthage, p. 184; Découvertes du Capitaine Fradet à Bir-Derbal, p. 186.

Religions de la Grèce et de Rome : E. Michon, Les fouilles du Général de

Vassoigne au Pirée, p. 185; Fr. Cumont, *Ecrits hermétiques*, p. 186; Fr. Cumont, *Association pythagoricienne à Rome*, p. 187.

Christianisme primitif : Fr. Cumont, *Sur la commémoration des morts dans l'Eglise byzantine*, p. 186; H. Omont, *Manuscrit latin relatif au manichéisme*, p. 187; A. Blanchet, *Amulettes gnostiques*, p. 188; W. Deonna, *Sceau marqué du mot Hygieia*, p. 189.

Compte-rendu de l'Assemblée générale de la Société Ernest Renan, p. 374.

Errata, p. 374.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER ET A. THÉBERT, RUE JARNIER, 4.

